

٤٤
معهد الدراسات الإسلامية
وزارة التعليم العالي

موقف الإسلام من التصوف
رسالة ماجستير

١٠٠٢٧٨١

بإشراف
الأستاذ الدكتور / محمد عاطف العراقي
الأستاذ الدكتور / إبراهيم إبراهيم هلال

٧٩٥

إعداد الطالب
عمر عطا الله أبو أمبع

١٣٩٨ هـ - ١٤٠٨ م

أهداء



الى ١١١

- * المرأة التي لا يعلم وجهها حب *
- * النبيذ الذي لا ينضب من محبة وتقان ونبل *
- * التي تصلي ولا تأخذ * وتقدم وتقدم لا متا ولا بد لا تنتظر *
- * التي شهدت باكبار صبرها في شدائد غربة * وتربيتها الرائب في ضحك حرب *
- * ومساندتها رجلها في بر ورضى ورحمة *
- * التي زرعت في قلبى حب الناس * والتصك بالمثل * والجلد على الشدائد *
- * التي أورتنى سرعة العبارة وعميق العاطفة وصادق التأثير ... على الشهيد واليتيم والضعيف *

الى ١١١ أمسى

هذا المطبوع القليل ..

رمز شديدا ..

وبعض وفاء ..

لما لها الكثير الكثير)



عمر

"كلمة لا يحد منها"

أما وقد انتهت هذه الدراسة والتي كانت ثمرة من ثمار التوجيه
الاقصد والتعاون المعطى بين الاستاذ وتلميذه *

فقد كان استاذي الاستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي والاستاذ الدكتور
أبو الهيثم إبراهيم خلال حقبة من أوقات اليهما مستصحا ومتزودا بأزواد
علمهما وتوجيهاتهما القيمة *

فقد منحاني ثقتهم وتقديرهما فجعلاني مدينا لهما بالجدية الصارمة
في البحث والانكباب على الدرس الذي لا يعرف الكلل والتبذل في العمل
الذي لم أجده لذة في غيره *

وحقيق بي أن أنوه بفضل أولئك الكرام الذين كنت أركن اليهم
نظرا ليمد الثقة بيني وبين استاذي ملتصا المشورة والرأي الصائب
وأخص منهم الزميل جميل عبد الله عويضة والي كل من تفضل بمعاونتي
في سبيل انجاز هذا البحث شكري وتقديري *

والله أسأل أن يمنحهم المون والصحة ليكونوا رجا لكل طالب
علم وأن يجعل أماننا خالصة لوجهه *

عمر أبو اصبح

الفهرست

الباب الأول : طبيعة الاسلام وطبيعة التصوف

الفصل الأول : طبيعة الاسلام

- ١ - تقديم
- ٣ - القسم الأول : الدين والائمان والكون
- القسم الثاني : التربية الاسلامية للفرد
- ١ - التوحيد
- ٢ - الايمان والاسلام والاحسان واثريهما في حياة
- وسلوك الفرد
- ٣ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
- ٤ - الرضى والتسليم
- ٥ - الترغيب في الزواج والحث عليه
- ٦ - الجهاد وفضائله
- ٧ - الذكر الشرعى
- ٨ - سماع الصحابة للقرآن
- ٩ - القسم الثالث : الزهد في الاسلام

الفصل الثاني : طبيعة التصوف

- ٤٤ - تقديم
- ٤٨ - القسم الأول : موضوع التصوف وحقيقته
- القسم الثاني :

- ٥٣ - أ - موقف الصوفية من الضرورات الخمس

" الدين والمقل والمال والنفس والنسب

- ب - التأويل ووضع الاحاديث الموضوعة تبرير الفهم

- ٧٥ - القسم الثالث : التربية الصوفية للمريد

القسم الرابع : الطريق الى الله كما يراه الصوفية

- ٨١ - تقديم

- ٨٤ - ١ - الزهد

- ٨٧ - ٢ - الترهيب وترك الزواج

- ٩٠ - ٣ - السماع والحناء

- ٩٦ - ٤ - الخلوة والمزلة

- ٩٩ - ٥ - غايتهم من كل ما تقدم

الباب الثاني : النشأة التاريخية للتصوف الاسلامي :

الفصل الاول : العوامل التي أدت الى نشأة الزهد عند المسلمين ١٠٥

١ - العوامل الخارجية :

أ - مصر الجاهلي ١٠٥

ب - المذاهب والثقافات الاجنبية ١٠٦

٢ - العوامل الداخلية :

أ - النصوص القرآنية ١٠٨

ب - الاحاديث النبوية الشريفة ١١٠

ج - الاحداث والفتن التي حدثت في المجتمع الاسلامي ١١٢

الفصل الثاني : بدأ ظهور التسمية الاصطلاحية للتصوف ومصدرها :

١ - بدأ ظهور التسمية الاصطلاحية ١١٤

٢ - مصدر كلمتي تصوف وصوفي ١١٥

الفصل الثالث : المراحل التي مر بها التصوف الاسلامي :

تقديم ١٢٥

المرحلة الاولى : مرحلة النساك والعباد ١٢٦

المرحلة الثانية : مرحلة التصوف السني المعتدل ١٣٠

المرحلة الثالثة : مرحلة التصوف النظري الفلسفي ١٣٦

الفصل الرابع : المصادر غير الاسلامية في التصوف الاسلامي

تقديم

اولا : المصدر النصراني ١٣٨

ثانيا : الفلسفة الافلاطونية المحدثة ١٤٣

ثالثا : المصدر الهندي ١٥٨

رابعا : المصدر الفارسي ١٦١

خامسا : المصدر الشيعي (الصلة بين التصوف والتشيع) ١٦٥

سادسا : المذهب الخنوصي ١٦٨

سابعا : المصدر الصيني ١٧٣

الباب الثالث : واقع التصوف في البيئة الإسلامية :

تمهيد ١٧٦

الفصل الاول : التصوف العملي السني -

تمهيد ١٧٨

القسم الاول : الحارث المحاسبي ١٨٠

١ - الخوف والرجاء ١٨٢

٢ - تحليل نزعة الحسد عند المحاسبي ١٨٥

القسم الثاني : الجنيد البفسدادي

تمهيد ١٨٨

الجنيد البفسدادي ١٨٩

القسم الثالث : فيلسوف المعرفة الدينية الامام الغزالي ١٩٣

الفصل الثاني : التصوف النظري الفلسفي

تمهيد ٢٠٥

القسم الاول :

١ - ذو النون المصري ٢١٠

٢ - ابو يزيد البسطامي ٢١٤

٣ - الحلاج ٢٢٨

القسم الثاني : السهروردي الاشراقي المقتول ٢٤١

القسم الثالث : محي الدين بن عربي ٢٤٦

١ - نظرية المعرفة والعلم اللدني ٢٤٧

٢ - نظرية وحدة الوجود ٢٦٢

٣ - نظرية وحدة الاديان ٢٦٨

٤ - الحقيقة المحمدية (نظرية الانسان الكامل) ٢٧٦

الخاتمة ٢٩١

- ٥ -

* * * بسم الله الرحمن الرحيم * * *

تقسه يسم

تتردد على السنة الناس عبارة التصوف ، فما هو مصدر التصوف ؟ أتولد إسلاميا بخالفه ؟ أم انه مستمد من فلسفات وثقافات وعقائد اجنبية ؟ * والسؤال الذي يطرح نفسه على كل دارس في هذا المقام هو : ما هو موقف الاسلام والمسلمين من التصوف ؟ أتراهم يؤيدونه أم يقللون موقفا لا يقللون معه هذه الفلسفات أم تراهم يقفون منهم موقف الحذر وموقف الرخصة في كل ما يسمعون عن هؤلاء ؟ *

هذا ما جعلني ابدأ بحثي هذا ببيان طبيعة الاسلام السمحة وطبيعة التصوف التي سم تقرر بعد ما نصفها به خصوصا و أننا في بداية الطريق * فأعزمت لطبيعة الاسلام وطبيعة التصوف بابا جعلته المدخل الذي ادخل منه واطرق ابواب هذا البحث * وكان الفصل الأول من هذا الباب خاصا بطبيعة الاسلام لكي اقارنها فيما بعد بطبيعة تلك الظاهرة التي عرفها المجتمع الاسلامي بالتصوف فيما بعد *

وحيث أن الاسلام دين انزله الله سبحانه وتعالى على رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم ليثبت علاقة الانسان بخالقه وبغيره وبنفسه وبالكون المحيط به * لذا أفردت قسما من هذا الفصل للحديث عن الدين والانسان والكون ، حيث ان الانسان الذي خلقه الله وكرمه قد خلق اصلا ليعمر الارض مصداقا لقوله تعالى ((واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة)) لقد خلق الانسان لممارسة الارض ولم يخلق ليحك نفسي ملكوت السموات فلم يكن خروج آدم من الجنة لخطيئة ارتكبها وانما كان الامر مقدرا من الله سبحانه * أما محنة آدم في الجنة فقد ابتلاه الله لكي يعطيه درسا سداته ولحمته أن قوى الشر لا بد وان تظلم نرقب تصرفات الانسان ولكن يتعلم آدم درسا من أنه جندى في ميدان عليه ان يحاذر من الشيطان والانسان هذا الفاعل في الزمان والمكان ولكن بمشيئة الله * والكون هو مجلى فضل الانسان ومن هذا المنطلق انطلقت لبيان تربية الاسلام للانسان محور الحياة *

ونظرا لأن التصوف يوثق في الانه ان بالزهد * رأيت ان اقف على حقيقة الزهد في الاسلام لكي يكون المبرج جليا عندما يأتي الحديث عن الزهد عند المسلمين * وبالمقابل وكما اظهرت طبيعة الاسلام كان لزاما على أن ابين طبيعة التصوف * فأعزمت لطبيعة التصوف فصلا ثانيا * تناولت فيه حقيقة التصوف عن طريق معرفة موقف الصوفية من الضرورات الست : الدين * العقل * المال * النفس * العرض والنسب *

وبما أن أصحاب المذاهب في كل عصر من العصور يحاولون تأييد مذاهبهم عن طريق تأويل آي الذكر الحكيم ، ووضع الاحاديث لكسب رعيه بشوى لهم يسيروا في فلكهم ويشايخ اراهم ، هكذا لم يشذ المتصوفة عن هذه القاعدة بل وكان لهم نصيب الأسد من هذه التأويلات التي تسربت عن طريق امتزاجهم بأهل الثقافات الوافدة من اجل ذلك أوردت لذكر ما سلف موضعاً في هذه الرسالة .

وكما تحدثت عن غيبة الاسلام للفرد المسلم ، رأيت ان اتحدث عن تربية الصوفية للمريدين ، وكيف أنهم يتوصلون الى الله حسب اعتقادهم . لذا تناولت اهم معالم الطريق الصوفي الموصلة الى الله كما يزعمون .

أما وان نشأة التصوف التاريخية ومصادره موضوع أخذ ورد بين المؤيدين والمعارضين ، لذا أوردت لهذا الموضوع باباً آخر تسته على أربعة فصول كان الفصل الأول منها عن العوامل التي أدت الى نشأة الزهد عند المسلمين ، ونظراً لمبالغة بعض الزهاد ، اخذت تتسرب اليهم بعض المعتقدات من اهل البلاد المفتوحة والتي كانت لهم قبل الاسلام معتقدات فلسفية والتي أخذت طريقها الى نفوس الزهاد فبهوتهم ببهرجتها ونزلت من نفوسهم منزل القبول ، فتلقت منهم تلك المعتقدات ، مما أدى بالتالى الى ظهور طبقة من الناس عرفت فيما بعد بالمتصوفة .

وقد كثر الحديث عن سبب هذه التسمية ، فوقفت على معظم الاسباب ان لم أقبل كلها ، لكل هذا خصصت الفصل الثانى .

وليس من الغريب أن تتطور المفاهيم عند أصحاب المذاهب ، فقد تفسرت المفاهيم لدى المتصوفة ، وواكبت هذا التطور الذى انتهى اليه التصوف الاسلامى كما هو فى عصرنا الحاضر . لمرآحله هذا التطور كان الفصل الثالث .

ولا يخيب عن البال أن التصوف استمد كثيراً من الاراء والمعتقدات نتيجة ازدهار الفلسفة فى تلك الحقبة من الزمن ، لذا جمعت الفصل الرابع عن المصانيف الاسلامية فى التصوف .

وممد هذا الذي رأيناه ، من أن التصوف منج وأن شئت نقلنا خط بين الدرس

والفلسفة .

لذا رأيت من الضروري أن أبين واقع التصوف في البيئة الإسلامية . ولوضع الحق في

نصابه ، دون مخالاة أو تحيز لهؤلاء أو أولئك ، من أجل هذا كان الباب الثالث .

الذي كان مداره حول التصوف الحملي السني والذي وقفت من أصحابه موقف الإعجاب والاجلال

وعلى النقيض كان موقفى من أصحاب التصوف النظري الفلسفى ، ووقفت موقف الحدو من رجال

بيدهولاً ، وأولئك .

وأن بقى في الممر مد يد فالحديث عن هذا النوع شأن آخر .

• الباب الأول •

طبيعة الاسلام وطبيعة التصوف

الفصل الأول ■ طبيعة الاسلام

تقديم :

قال تعالى : (اقرأ باسم ربك الذي خلق ■ خلق الانسان من علق ■ اقرأ وربك الأكرم ■ الذي علم بالقلم ■ علم الانسان ما لم يعلم) (١).

هذه أول الآيات في القرآن الكريم نزولا ■ فيها الأمر الإلهي بالتعليم والتعلم ■ وامتنالا لهذا الأمر الإلهي وجب على كل مسلم ومسلمة طلب العلم وتعلمه ■ وأن يعطيه حقه بالعمل ■ ومن ثم يجب اعطاء هذا العمل حقه بالاخلاص فيه ■ لأن دين الاسلام دين علم وعمل ■ والقرآن دليلنا الى الله سبحانه ■ والسنة دليلنا الى رسوله الأمين (ص) ■ ولهذا وجب الامتنال والتسليم بكل ما جاءت به الشريعة الاسلامية من مبادئ وقيم ■ واجتناب كل ما نهت عنه ■ والشرع الاسلامي من قيود وعبادة ومعاملة هو ما يدين المسلم به لله اقرارا وایمانا واحتسابا ■

والحقيقة التي لا مجال للشك فيها ■ ان رسالة محمد (ص) قد ثبتت بالنص لقوله تعالى : (محمد رسول الله) (٢) ■ وثبت بالنص أيضا أن محمدا (ص) آخر الأنبياء لقوله تعالى : (وخاتم النبيين) (٣) ■ وأن القرآن الكريم هو معجزته (ص) ■ فكما أن ظاهره حجة على فصحاء العرب بنظمه ■ فكذلك باطنه حجة على علماء المجامع بحكمه وعلمه ■ وكما أن ظاهره مربوط بنظم لا يتطرق اليه عيب ■ فكذلك باطنه مربوط بحكم لا تبقى معه مادة لريب (٤) ■ ومن دلائل اعجاز هذا القرآن الكريم تحديه القبائل العربية وغيرها ذات البلاغة والفصاحة والبيان أن يأتوا بمثل من مثله ■ قال تعالى : (فأتوا بسورة من مثله) (٥) ■

لقد نزل هذا القرآن اكرام دستوراً عاماً للمسلمين ■ ومنافقاً لهم في تنظيم أمور حياتهم الدينية والأخروية ■ فقد حرص هذا الدين في مفاهيمه وقيمه الإنسانية على تنظيم المجتمع الاسلامي بنظمه ومعاملاته التي ترتفع بالافراد الي رتبة رفيعة من الأخلاق

(١) أول سورة العلق ■

(٢) سورة الفتح آية ٢٩ ■

(٣) سورة الأحزاب آية ٤٠ ■

(٤) د ■ ابراهيم هلال ■ الدين والمجتمع ص ٢٣ ■ ٢٤ طبعة سنة ١٩٧٦ ■

(٥) أنظر : الباقلاني : اعجاز القرآن ص ١٩ - ٢٤ تحقيق السيد أحمد صقر

الطبعة الثالثة ■

القيمة ■ وهو في حرصه الشديد على الحقوق الشخصية والاجتماعية ■ وإنما يحرص أيضا على عبادة الله وحده لا شريك له ■ والذين بهذا المنطلق ■ انما هو دين عبادة وحركة وحياة ■ وليس دين عبادة لذات العبادة وحدها ■ بل هو دين علم وعميل ■ وقد بين الرسول (ص) لأصحابه معاني القرآن وعاشوها (١) . وفي الفصول اللاحقة ، سوف تتضح لنا هذه الفكرة ، ان شاء الله ■

(٢) انظر : ابن تيمية ■ مقدمة في اصول التفسير ص ٣٥ - ٣٨ الطبعة الأولى
سنة ١٣٩١ هـ ■ طبعة بيروت ■

القسم الأول : الدين والانسان والكون

نزل القرآن الكريم ، على المصطفى (ص) الذي اصطفاه الله واجتبااه من بين خلقه ، فأدبه الله سبحانه بأدب هذا القرآن ، فكان (ص) خلقه القرآن . اجتبااه الله سبحانه ليبلغ رسالة السماء ليصلح بها الانسان كي يصلح به الكون . ومن هنا يشمل الدين الاسلامي - والأديان السماوية الأخرى - ضمن مفاهيمها تكميم هذا الانسان . والحرص على استقامة السلوك البشري وتهذيب معاملاته مع السماء من ناحية ومع بني جنسه من ناحية أخرى . ليقوم ببيان الأمة الاسلامية على أساس متين ولبنات صلبة مرصعة . ومن هذا المنهج ، نستطيع القول بأن الدين الاسلامي قد جاء لاصلاح المجتمعات البشرية التي كانت تعيش في حياة جاهلية بغيضة . فعرف الدين الانسان على الكون والوجود . بعد أن عرفه بربه . ووجهه الوجهة السليمة لاستغلال هذا الكون وتعميره والاستفادة منه في كافة المجالات فهناك الآيات الكثيرة والدالة على هذا المعنى . قال تعالى مخاطباً آدم وزوجه أول نزولهما الى الأرض : (قلنا اهابطوا بعضكم لبعض عدو . ولكم في الأرض مستقر . ومتاع الى حين) (١) .

يذهب الدكتور ابراهيم هلال مفسراً المقصود من الآية المتقدمة بقوله : " فالمستقر هنا هو الحياة المنتجة المستقلة ، وكذلك المتاع " (٢) .

وقال تعالى على لسان صالح عليه السلام : (هو انشأكم من الأرض واستعبركم فيها) (٣) . وقال : (واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وموآكم فسى الأرض تتخذون من سهولها قصوراً . وتحتون الجبال بيوتاً . فاذكروا الآلاء الله ولا تعشوا في الأرض مفسدين) (٤) .

ومن جهة ثانية ، جاء الدين الاسلامي لتنظيم العلاقات الاجتماعية في شتى صورها ، فقد حرص على حث الناس على المحافظة عليها وميانتها من المبادئ

(١) سورة البقرة : ٣٦

(٢) انظر د . ابراهيم هلال : الدين والمجتمع ص ٨٠٧

(٣) سورة هود : ٦١

(٤) سورة الأعراف : ٧٤

لمزيد من الايضاح انظر المصدر المتقدم والصفحات .

سواءً أكانت هذه الحقوق شخصية أم عامة ■ فقرر أن يقوم كل فرد من أفراد الأمة الإسلامية في المكان اللائق به ، وضمن اختصاصاته التي يبدع ويجهد بها ، متعاونين ، وهذا فيمن جميعاً خدمة دينهم ووطنهم ومجتمعهم والنهوض به إلى أعلى مستوى من التقدم الحضارى والثقافى فى ظل العدالة الاجتماعية والحرية والمبادىء الدينية السمة ■ وهذا لكثير من الآيات الداعية إلى تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع وإحسان التعامل بينهم ■ قال تعالى : (ويل للمطففين ، الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون) (١) . وقال تعالى على لسان شعيب إذ يقول لقومه : (يا قوم أهدوا الله ما لكم من الله غيره ■ ولا تنقصوا المكيال والميزان ، أنى أراكم بخير ■ وأنسى أخاف عليكم هذا يوم محيط ، وما قوم ، أرفوا المكيال والميزان بالقسط ■ ولا تبخسوا الناس أشياءهم ، ولا تمشوا فى الأرض مفسدين) (٢) . فتدل هذه الآية الكريمة على التى تسبقها على تنظيم العلاقة فى عمليتى البيع والشراء ، وإعطاء كل ذى حق حقه .

وفى مجال آخر ، يقول تعالى : (الطلاق مرتان ، فإمساك بمبرور أو تسريح بإحسان) (٣) . ففى هذه الآية دعوة إلى تنظيم العلاقة الزوجية المتمثلة فى تنظيم الأسرة المسلمة ، التى هى اللبنة الأساسية فى بناء صرح المجتمع المثالى الفاضل ، فإن صلحت صلح هذا المجتمع ، وإن فسدت فسدت . والنصوص الدينية بهذا المعنى كثيرة لا يسع المجال هنا لذكرها كلها ■ لأن قصدنا من هذا الفصل بيان أن الإسلام حريص على حقوق العباد الشخصية فيها والعامة . ويوضح ما ذكرناه سابقاً من التماسك بين أفراد المجتمع وحسن التعامل فيما بينهم ، الحديث النبوى الشريف القائل : (مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتماثلهم كمثل الجسد الواحد ■ إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) .

فإذا كانت هذه هى رسالة الإسلام ، وقد وضحت غايتها السامية فى إصلاح المجتمع ، فلن يستطيع أحد أن يفصل بين الدين والمجتمع ، إلا إنسان مسارق ، لأن المجتمع هو الإنسان ■ والدين إنما جاء من أجل هذا الإنسان الذى خلق الكون من أجله وسخره له ■ فبين الثلاثة - الدين والإنسان والكون - ارتباط وثيق لا ينفصل أحدهما عن الآخر ■ ولا يتصور وجود أحدهما دون الآخر . (٤) . قال تعالى : (ما فرطنا فى الكتاب من شئ) (٥) .

(١) أول سورة المطففين

(٢) سورة هود ٨٤ ٨٥

(٣) سورة ٢٢٩ البقرة ٢٢٩

(٤) الدين والمجتمع ص ١٠

(٥) سورة الأنعام : ٣٨

مما تقدم ■ نستطيع أن نرى مدى العناية الإلهية بهذا الانسان ■ فلم يتركه سبحانه يتخبط خبط عشواء في متاهات ضالة ■ بل خلق له ما يصلحه ويعرفه علمي هذا الكون وشأنه ■ فأمره بعبادة ربه عبادة خالصة ■ ثم أخذ يرشده الى كيفية استغلال الكون والانتفاع منه ■ والقدرة على الحياة الآمنة الرغدة فيه ■ فخلق لــــه الدين ■ لأنه سبحانه أعلم بما خلق ■ وأعلم بما يصلح هذا المخلوق •

وهذا نرى أن الدين انما ينشئ الانسان المؤمن بربه ■ النافع لمجتمعه، ينشئ عنصرا من عناصر المجتمع الفعالة ■ لا عنصرا انهزاميا ■ انطوائيا كما هو الحال عند الصوفية ■ وركونهم الى السكون والدعة في خلواتهم المنعزلة •

والخلاصة ■ اذا كانت هذه هي حقيقة الدين ■ وهذا ■ هي مهمته المتضمنة تعريف الانسان على خالقه وعلى مخلوقاته وقد سخر الكون والوجود له ■ (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذي من قبلكم لعلكم تتقون • الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء • وانزل من السماء ماء • فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وأنتم تعلمون) (١) وقال تعالى : (فأمشوا في مآكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور) (٢) •

هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا

ونلمس في هاتين الآيتين الكريمتين الفاية السامية للدين ■ المتمثلة في عبادة الله خالق كل شيء ■ ومن ثم سعادة الانسان دنيا وآخره ■ وسعادته في الدنيا تكون بعبادة الله عبادة خالصة لا تشوبها شائبة ■ ثم استغلال هذا الكون لصالحه ■ وسعادته في الآخرة انما تكون بالفوز برضى الله وبحبته •

أعود وأقول : اذا كانت هذه حقيقة الدين ■ فان الانسان ليس محتاجا بعد ذلك الى طاقة روحية من روحانية الصوفية أو غيرهم ■ والاسلام بذلك ■ قد جسا بما يحتاجه الانسان من التدين والتصرف على خالقه ■ والتصرف على معاملة بني جنسه أو التعامل مع الكون ومع الحياة ■ بأصول علمية ■ قائمة على أسس تربية اسلامية بحثة • ولا أدرى كيف ساغ الأمر لأدعياء التصوف أن يعتمدوا عن هذا النهج القويم وينزفوا في الكهوف والمفارات ■ تاركين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ■ بل وتاركين

(١) سورة البقرة ■ ٢١، ٢٢

(٢) سورة الملك : ١٥

كسبل ما دعا اليه الاسلام من مبادئ وقيم انسانية سامية • كالوحدة والتضامن ورعاية
شئون الأمة والأسرة وصالحهما • والتفقه في أمور دينهم ودنياهم • ذلك لان الاسلام
دين علم وعمل • دين يدعو الى الوحدة والتآلف فهو اذن دين اجتماعي • ولكن
الشيطان زين لهم سبلهم فآغواهم • وأبتعدوا عن هدى الاسلام • وسيرة السلف
الصالح •

القسم الثاني : التربية الإسلامية للفرد :

١ - التوحيد

لقد رأينا في القسم السابق ■ كيف ان الدين جاء لأصلاح الفرد بأسس تربوية سليمة ، وفضائل أخلاقية عالية ■ ضمن اطار اخلاقي عام • بعد أن كان يعيش في حياة جاهلية بغيضة ، حيث كان يعيش المجتمع بأسره في بحور من الشهوات والآثام ، فأكثفت الأرض بالمفاسد والضلالات ، فكانت عبادة الأوثان ■ وسوء العادات والأخلاق ■ بل وإن الظلام على المقول والأفئدة في غيبة أنوار التوحيد ■

ووسط هذه الأجواء المظلمة ، بعث الرسول (ص) لهداية الناس السبيل بهم ، ولأصلاح هذه المجتمعات ودرء المفاسد والجهالات عنهم ■ فدعاهم الى عبادة الله وحده ■ وكانت هذه أيضا دعوة الرسل الكرام من قبله (ص) ■

فكان التوحيد أول دعوتهم باعتباره أول مقام يقوم به السالك الى الله • قال تعالى ■ (لقد أرسلنا نوحا الى قومه ، فقال : يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره) (١) • وكذلك قال سائر الانبياء لأممهم • فقال تعالى على لسان هود عليه السلام إذ قال لقومه ■ (اعبدوا الله ما لكم من اله غيره) (٢) • وقال صالح عليه السلام لقومه ■ (اعبدوا الله ما لكم من اله غيره) (٣) • وقال شعيب عليه السلام لقومه : (اعبدوا الله ما لكم من اله غيره) (٤) • وقال (ص) : (أممرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله) (٥) •

وهذا التوحيد الذي دعت اليه الرسل الكرام حق لا ريب فيه ، فالقلب مقطوعة على الاقرار بهذا التوحيد ■ كما قالت الرسل لأقوامهم فيما حكى الله عنهم

(١) سورة الأعراف ■ ٥٩

(٢) سورة الأعراف ■ ٦٥

(٣) سورة الأعراف ■ ٦٣

(٤) سورة الأعراف : ٨٥

(٥) انظر : شرح العقيدة الطحاوية / لمجموعة من العلماء ص ٧٤ ■ الطبعة

الرابعة - المكتب الاسلامي

(قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض) (١) . وقال (ص) : (كل مولود يولد على الفطرة ■ وإنما أبواه يمجسانه أو يمجسانه أو ينصرانه) .

وهذا التوحيد الذي دعت إليه الرسل جميعا ■ ونزلت به الكتب السماوية إنما هو توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية ، وهو عبادة الله وحده لا شريك له ■ فإن المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية ■ وهو الاقرار بأن الله خالق كل شيء ■ كما أخبر تعالى عنهم بقوله : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ■ ليقولن الله) (٢) .

وقال ابن عباس ■ " تسألهم من خلق السموات والأرض ؟ فيقولون " الله " وهم يعبدون غيره " . فالكفار المشركون يقولون بأن الله خالق السموات والأرض ولكنهم مع هذا مشركون في ألوهيته بأن يعبدوا معه آلهة أخرى يتخذونها شفعا أو شركاء وأنهم يعبدون أصنامهم تقربا منهم إلى الله : (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) (٣) .

فلو أقر رجل بتوحيد الربوبية - الذي يفنى فيه كثير من أهل التصوف ويجعلونه غاية السالكين - وهو مع ذلك : أن لم يعبد الله وحده لا شريك له ويتبرأ من عبادة ما سواه ■ وتأتمر بأمره ، وينتهي بنهيهِ ■ كان ضالا . (٤) . قال تعالى في سورة الاخلاص : (قل هو الله أحد ■ الله الصمد ■ لم يلد ولم يولد ■ ولم يكن له كفوا أحد) . وفي هذه السورة إشارة واضحة إلى إثبات فردانيته سبحانه وتعالى وكمال التنزيه عن سواه ، وإثبات الأزلية والقدم ■ ونفى السبقية والحدوث ، والمصنوع والنظير .

ففي قوله تعالى (قل) إشارة إلى الأمر . وفي قوله تعالى (هو) إشارة إلى الإثبات لموجوده . وفي قوله تعالى (الله) إشارة لأسم الذات الإلهية ■ وفي قوله تعالى (أحد) إشارة لأغراض الأحدية ■ وفي قوله تعالى (الله) إشارة

(١) سورة ابراهيم ■ ١٠

(٢) سورة لقمان : ٥

(٣) سورة الزمر ■ ٣ . انظر ابن تيمية : مجموعة الرسائل وانصائل ج ١ ص ٣٤ - ٣٥

لجنة التراث العربى ■ شرح المقيم ■ الطحاوية ص ٨٨ - ٨٩ تحقيق

جماعة من العلماء الطيبة الرابعة ■ المكتب الاسلامى

(٤) أنظر ■ الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ : فتح المجيد شرح كتاب التوحيد

تحقيق النقي ■ الطبعة السابعة سنة ١٣٧٧ هـ ، مطبعة السنسية

المحمدية ص ١٢ ، ١٣ .

لذكر الاسم المفرد للتوحيد وفى قوله تعالى (الصمد) إشارة لتنزيه الذات عن نفس البشرية . وفى قوله تعالى (لم يلد) إشارة الى كمال التنزيه عن سواه . وفى قوله تعالى (ولم يولد) إشارة الى اثبات الأزلية والقدم . وفى التشبيه والتشبيه والنظر والنفى والنفى والنفى (ولم يكن له كفوا أحد) إشارة الى عدم الضد والتشبيه والنظر والنفى والنفى والنفى (١) . وقد سئل بعض الصغار عن الخالق بقدرت أسماؤه . فقال للسائل : " ان سألت عن ذاته فليس كمثله شئ " ، وان سألت عن صفاته فهو أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد . وان سألت عن اسمه فهو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم . وان سألت عن فعله فهو فى (كل يوم هو فى شأن) (٢) . ولهذا فكلما التوحيد شئ بين النفى والاثبات أولهما . لا اله وذلك نفى الألوهية عن غير الله . وآخرها . الا الله وذلك اثبات الألوهية لله .

٢ - الايمان والاسلام والاحسان : وأثرهما فى حياة وسلوك الأفراد .

هذا هو التوحيد ، الذى دعا به الرسل ، ودعا به محمد (ص) لاثبات الألوهية لله ونفيها عن غيره . وقد تضمنت عقيدة التوحيد الاسلامية مبادئ ثلاثة ، اذا حققها الانسان فانه يفوز بالسعادتين : سعادة الدنيا وسعادة الآخرة . وهذه المبادئ هى الايمان والاسلام والاحسان عن أبى هريرة قال : قال رسول الله (ص) سلونى ، فها بوه أن يسألوه . فجاء رجل فجلس عند ركبتيه ، فقال يا رسول الله : ما الاسلام ؟ قال : لا تشرك بالله شيئا وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتتصوم رمضان . قال : صدقت . قال : يا رسول الله ما الايمان ؟ قال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالبعث وتؤمن بالقدر كله ، قال : صدقت . قال : يا رسول الله ما الاحسان ؟ قال : أن تخشى الله كأنك تراه ، فانفسك ان لا تكن تراه فانه يراك . قال : صدقت . (٣) . فقد تضمن هذا الحديث

(١) ابن عطاء الله السكندرى . الله . المقصد المبرور فى معرفة الاسم المفرد ص ٢٢ .

طبعة محمد على صبيح وأولاده .

(٢) سورة الرحمن ٢٩ . انظر أحمد الرفاعى . البرهان المؤيد ص ١٩ الطبعة

الاولى سنة ١٣٢٢ هـ .

(٣) صحيح مسلم ص ٣٠ - ٣١ ج ١ طبعة محمد على صبيح وأولاده .

الشريف الجادئ الثلاث ■ الايمان والاسلام والاحسان. وهنا نجد أن الاسلام يبدأ بأصلاح الانسان وتكوينه تربوياً بتمريضه بخالقه ورازقه ، فيدعو كل فرد أن يقوم بـ"أداء الفرائض المفروضة عليه ■ ايماناً بالله واحتساباً له • ثم يدعوه الى الايمان بالله سبحانه ■ وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث والقدر كله • خيره وشره ■ حلوه ومره ■ ومن ثم عبادة الله عبادة خالصة لا تشوبها شائبة ■ لا يريد من أحد جزاء ولا شكوراً ■ الا ابتغاء مرضاة الله •

فأول أركان الاسلام ■ هو الاعتراف بالله رباً والشهود له بالالوهية ■ والايمان به وملائكته وكتبه ورسله ■ وفضيلة هذا الركن أنه يرتفع بالانسان الى درجة التكريم ■ والى درجة الاتصال بالله والكينونة معه في كل حال كما قال تعالى : " وهو معكم أينما كنتم " فالمؤمن يشعر بهذه المعية ، وغير المؤمن لا يشعر بها • وإذا شعر بها المؤمن فإنه يكون في درجة المراقبة الدائمة لله في كل عمل يحمله وكل تصرف يتصرف به " (١) . وهذا يرتفع الانسان الى درجة العبودية لله سبحانه ■ وارتفاعه الى عبودية الله فإنه سيرتفع حتماً عن عبودية كل ما سوى الله ، يعمى أعماله حباً في مرضاة الله أو خشية منه ، وهذا هو مقام الاحسان الذي يجب أن يكون عليه المؤمن ■ فلا ايمان الا باحسان ■ كما أنه لا اسلام الا بايمان ■ ولهذا فمقام العبودية هو مقام الاحسان ، ولكنه في الحقيقة مقام عزة ليس بعدة عزة ■ لأن عزة الانسان إنما تقاس بقوة ايمانه ، وقوى الايمان يشعر بهذه العزة ■ لأنه يشعر دائماً " بأن الله معه (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) " (٢) . وهذا هو مقام الاحسان الذي يجب أن يكون عليه المؤمن " وأن يعبد الله كأنه يراه فإن لم يكن يراه ■ فإنه يراه " وهذه صفة لازمة لكمال العبادة وادائها على الوجه الأكمل ، واستحضار الله سبحانه وتعالى في كل عمل نصله ، وفي كل خطوة نخطوها ، أي هو الانسان الذي طالبه رسول الله (ص) في قوله : " أن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه " (٣)

ونماذج على ما تقدم ، فإتينا نذكر أن الايمان والاسلام والاحسان لا يفصل أحدهما عن الآخر ، ولا يمكن أن يتصور أحدهما دون الآخر ، تماماً كما رأى الناس من قبل عبادة النبي والانسان والكون •

(١) انظر : د • ابراهيم هلال الدين والمجتمع ص ٧٩ - ٨١ طبعة سنة ١٩٢٦ •

(٢) البقرة - آية ١٧٧ : ٨

٤٠

وإذا حقق الإنسان هذه الجادئ الثلاث - الإيمان والاسلام والاحسان - فانه حتما سوف يلتزم بما أمر الله . ويتبعد عما نهى عنه . ويسلك السبيل الموصلة الى رضى الله . ويتجنب تلك الطرق الموصلة الى رضى الشيطان . قال تعالى : (وان هذا صراطى مستقيما فأتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون) (١) . وفى حديث عبد الله بن مسعود عن النبى (ص) أنه خط خطا . وخط خطوطا عن يمينه وشماله ثم قال : (هذه سبيل الله ، وهذه سبيل على كل سبل منها شيطان يدعو اليه) ثم قرأ (وان هذا صراطى مستقيما فأتبعوه . ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) .

ومعد هذه المقدمة . والتي أوضحنا فيها المفاهيم الاسلامية للإيمان والاسلام والاحسان والعلاقة بين هذه الجادئ . نريد أن نوضح الآن معنى من التفصيل - معالم الطريق الموصلة الى الله سبحانه وتعالى . حتى يتبين لنا أثر تلك الجادئ الثلاث في حياة وسلوك الأفراد تجاه الله وتجاه مجتمعهم .

الطريق الى الله

ان الله سبحانه وتعالى قد أنزل القرآن الكريم على رسوله الأمين (ص) لينقذ البشرية مما هى عليه من ظلم واستبداد . ومفاسد خلقية واجتماعية ودينية . وينقلهم الى آفاق النور والهداية والرشاد . وجعله الصراط المستقيم ومارا يهدي من اتبعه الى سواء السبيل .

وبهذا نرى أن الطريق الموصل الى الله انما تكون فى اتباع الرسول وما نزل من الحق . والمصل يتعاليم الاسلام . والتخلق بخلق الرسول (ص) وفسى هذا . الفوز برضى الله ومحبه . ويصبح الانسان من أوليائه الذين قال الله تعالى فيهم : (الا ان أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . الذين آمنوا وكانوا يتقون) وهنا نجد أن من شروط ولاية الله والوصول اليه : الايمان والتقوى . وإذا كان أولياء الله هم المؤمنون والتقوى . فحسب ايمان الصبد وتقواه تكون ولايته لله تعالى فمن كان أكمل ايمانا وتقوى كان أكمل ولاية لله . فالناس - بهذا القهوم - متفاضلون فى ولاية الله عز وجل بحسب تفاضلهم فى الايمان والتقوى . قال تعالى :

(١) الأنعام : ١٥٣

(٢) يونس : ٦٢

(والذين اهتدوا زادهم الله ^X عداً ، وآتاهم عقابهم) (١) .

وكذلك يتفاضل الناس أيضاً في عداوة الله بحسب تفاضلهم في الشر والنفاق
قال تعالى في المنافقين : (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً) (٢) . وإذا كان
المسلمون يتفاضلون في ولاية الله بحسب تفاضلهم في الايمان والتقوى ، فاننا نفهم
من هذه العبارة أن المسلمين كلهم أولياء لله وأن تفاوت درجاتهم في الولاية . ونساء
عليه فالولاية عامة للمسلمين . ولنا دليل على ذلك من القرآن الكريم . ففي أول سورة
المتحنة إذ يقول الله سبحانه وتعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عداً
وعداكم أولياء ، فانتم تعلمون البهيم بالعدوة وقد كفروا بما جاءكم من الحق) (٣) . وفيها
يعلن الله سبحانه وتعالى أن الكافرين أعداء وأعداء المسلمين . فينتج من ذلك
أن المسلمين أولياء لله ، وخاصة أننا نجد في الآية المتقدمة القابلة بين الايمان وسين
العدوة . فالايان ولاية بناء على ذلك . ثم تأتي الى سورة فاطر . فنجده
أن الله سبحانه وتعالى قسم عباد الله الذين اصطفاهم لحمل كتابه الى : ظالم لنفسه ،
ومقتصد . وسابق بالخيرات . قال تعالى : (ثم أورثنا الكتاب الذي اصطفنا من
من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات باذن الله) (٤)
فهؤلاء المصطفون هم المسلمون (٥) . وهم المؤمنون الذين قابل الله بينهم وبين
الكافرين في سورة المتحفة . وما دام الله قد سعى الكافرين أعداءه ، فالمؤمنون
أولياءه وأن تفاوت درجاتهم كما ذكرنا .

وأما قوله (ع) في الحديث القدسي : (من آذى لي ولياً فقد آذنته
بالحرب) (٦) فيقصد بذلك ألا يماذى المسلم أخاه المسلم . وأن يكون المسلمون
يداً واحدة كما قال تعالى : (انما المؤمنون أخوة . فأصلحوا بين أعضائكم) (٦) .

(١) محمد : ١٧

(٢) البقرة : ١٠ . انظر ابن تيمية : الفرقان ص ٣٩

(٣) أول سورة المتحنة .

(٤) فاطر : ٣

(٥) انظر تفسير القرطبي ص ٢٧٥ - ٤٣٣ كتاب الشعب .

(٦) الحجرات : ١٠

وهذا نكون قد توصلنا الى مفهوم جديد • وهو مفهوم الولاية العامة للمسلمين (١) • والآن نريد أن نوضح معالم الطريق الموصلة الى ولاية الله ————— ومحيطه ■

- وهذه الطريق الموصلة الى الله انما تكون في ■
- ١ ■ الايمان بالله كما ندب اليه رسول الله (ص) •
 - ٢ ■ آداب الفرائض واجتناب النواهي •
 - ٣ ■ فصل النوافل والاستكثار فيها • (٢)

١ • الايمان :

حقاً انما المؤمن اخوة • يأترون بأمر الله • وينتهون بنهيه ■
ويسلكون سبيل المصطفى (ص) في الطريق اليه ■

ولقد ذكرنا في مقدمة هذا البحث • أن الله سبحانه وتعالى أنزل هذا الدين من أجل الانسان لاعداده وتربيته التربية السليمة ■
فعمارة بخالقه سبحانه • وأمره بعبادته (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) (١) • ودعا كل فرد الى الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خلوه وسره ■

ولايمان بهذا المنطلق هو الباب الأعظم للدخول الى —————
الولاية ويحدد درجة الولي من الولاية وحته من العمل والثواب (٢) •

وقد تبين لنا من حديث الايمان والاسلام والاحسان • أن أول اركان الاسلام هو الاعتراف بآل الله سبحانه ربا والشهود له بالالوهية ■ والايمان به • وليس محمد هذا الاعتراف من الانسان والايمان بربه ولاية من الانعام التي

الله •

والاسلام هو عبادة الله وحده لا شريك له • ثم اقامة الترائيف التي فرضها سبحانه على عباده • من صلاة وصيام وزكاة وحج أنبيت ————— استطاع اليه سبيلا • وضرورة اقامة هذه الفرائض بالكيفية التي علمت —————

(١) مغرور الولاية العامة للمسلمين مشافهة من الدكتور ابراهيم هلال •
(٢) انظر : د • ابراهيم هلال • ولاية الله والطريق اليها ص ١٣٢ •
(٣) الذاريات : ٥٦ •
(٤) نفس المصدر المتقدم والصفحة •

اياها رسول الله (ص) الذي قال في حجة الوداع : (خذوا عني مناسككم) فلا تنقص ولا تزيد ولا تفلو ولا تشدد - كما يفصل الصوفية - فيشدد الله على من يخالي ويشدد ■
والاحسان هو عبادة الله حبا في ارضاء الله وخشية منه ■ عبادة خائصة
لامراء فيها ولا نفاق ■ وهذا هو مقام الاحسان الذي يجب أن يكون عليه المؤمن ■ ومن
بلغ هذه الدرجة ■ بلغ درجة عظيمة من الايمان ■ فمن يصيد الله كأنه يراه كان في الرتبة
الاولى من التصديق بوجوده والاقرار بوحده انيته وكان في غاية الاخلاص والانصراف الى
الله بالكلية (١) .

ولهذا فليس الاحسان في الدين الاسلامي خطوة ■ أو درجة خاصة ■
أو مقام ■ فمقامات التصوف ■ منفصل عن الايمان والاسلام كما يدعى كثير من الصوفية ■
وانه من الدرجات التي يحضر على المتقدمين الوصول اليها ■ ولكن الاحسان صفة
لازمة لكمال العبادة وان اتمها على الوجه الأكمل مع الخشوع والخوف والخشية من الله ■
والمدامعة على السمل الصالح (ولمن خاف مقام ربه جنتان) (٢) .

٢٠ آداب الفرائض • واجتناب النواهي :

قال تعالى : (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء
ويقربوا اليه الاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) (٣) .
وفي الحديث القدسي : (وما تقرب الي عبدي بشئ أحب الي من
اغترضت عليه) .

ومنا عليه فآداب الفرائض من أحب القربات الى الله • ففيها الأمتثال
لأمره وانظهار لذل العبودية ومثلثة اليومية • وعلى هذا النهج السليم سار
السلف الصالح ■ فعبدوا الله حق عبادته • فأمنوا وعملوا بما فرغ الله من فرائضه والتي
أمر بأقامتها وحسن اتقانها •

(١) ولاية الله والطريق اليها ص ١٣٣

(٢) الرحمن : ٤٦ - انظر : المصدر المتقدم ص ١٢٢ - ١٣٤ قارن ■

الدين والمجتمع ■ ابراهيم هلال ص ٨٩ - ٩٦ .

(٣) البينة : (٥)

ففى الأركان الخمسة للإسلام معان تربية وأخلاقية لها أثرها البالغ فى
تربية الفرد وبناء المجتمع ■ بل وفى بناء الحياة العامة على وجه الكرة الأرضية ■
وجعل الناس أمة واحدة ■ أو ما يشبه الأمة الواحدة ، إذا عقل الناس واتجهوا إلى
ذلك (١) .

من أجل عبادة الله ■ ومن أجل سعادة الإنسان وتوجيهه الوجهة
السليمة نحو نيرى الدنيا والآخرة ■ جاء الدين داعياً إلى الإيمان بالله والعمل بفرائضه
وداعياً ■ إلى مكارم الأخلاق ورفضها ■
وهناك الكثير من الآيات القرآنية ■ والأحاديث النبوية الدالة على أن العمل
والإيمان لا ينفكان - ولا يتصور أحدهما دون الآخر .

قال تعالى ■ (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات الفردوس نزلاً) (٢) .
وقال الرسول (ص) : (الإيمان ما قر فى القلب وصدقه العمل) .
لهذا ■ لا بد من الصلوة ، وأول هذه الاعمال بعد الإيمان الصلاة ■ حيث انها
صلة بين العبد وربّه ، ولا بد لهذه الصلوة من مقدمات منها ■

أ - الوضوء :

لا بد للصلوة من وضوء (أى الطهارة) . وهى خيراً عداد
للنفس للوقوف بين يدي الله ومناجاته . وفى الوضوء تقدير لله حق قدسه
ونظر إلى عظيمته وعلوه ، وأنه لا يليق من يناجيه إلا أن يكون طاهراً
ظاهراً وباطناً . تطهارة الظاهر تكون بنظافة الأعضاء والجسم واللباس ،
وطهارة الباطن تكون بطهارة النفس وتخفيفها من أوزارها ■ والاقبال على
الله بنية خالصة ■ قال الرسول (ص) : (ان أمتى يدعون يوم
القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء ، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته
فليفعل) (٣) .

وعلى هذه البشيرة من الرسول (ص) للمؤمنين العاملين فليتنافس
المتنافسون . ومن هنا ، نستطيع أن نرى الاثر النفسى للوضوء فى إعداد
النفوس المؤمنة ■ وتربيتها تربية إسلامية ممتازة ■ وفى الوضوء مساس
بالحفاظة على النظافة والصحة العامة ■ ما هو ظاهر للعيان ■ وفيه
اقبال على ما أمر الله بقلوب مؤمنة خاشعة ■ متوجهة بالكلية إلى الله
ابتغاء مرضاته ■ ممثلين حركات الرسول (ص) فى وضوءه ■ وهذا سلك

(١) الدين والمجتمع ص ١٠٠

(٢) الكهف ١٠٢

(٣) صحيح البخارى ج ١ ص ٤٦ (كتاب الوضوء) كتاب الشعب .

تشد القلوب الى بارئها ، والى رسوله الكريم بنفوس آمنة مطمئنة ■ وأى حالة نفسية أفضل من هذه ■

ب - الأذان :

انه لا بد للصلاة من الأذان ■ وهو مظهر الاسلام الرسمى فى بلاد الاسلام وه يحصل الاعلام لدخول الوقت ، والدعاء الى الجماعة ■ اظهار شعائر الاسلام . وأين هذه الدعوة لأداء المفروضة فى جماعة ■ والتعارف الذى يحصل بين المصلين ؟ . أين هذه من السلوك الصوفى السليم ■ وكأنهم بهذا السلوك المنحرف لا يريدون اقامة الشعائر الدينية التى أمر الله أن تقام ، وكأنهم لا يريدون ايضا أن يوثقوا عرى الترابط والاجتماع بين أفراد المجتمع الواحد ، فمثل هؤلاء وغيرهم ممن يسلكون سبيلهم ، لم يصدقوا بمشهد الله الذى أخذ عليهم لاقامة شعائره فى بيوت أذن أن تقام ويذكر فيها اسمه .

والله سبحانه يقول : (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر . .) (١)

وهذا رسولنا (ص) يجيب المؤذن ، فيخرج الى الصلاة وهو مرضى . قالت عائشة رضى الله عنها : (لما مرض رسول الله (ص) مرضه الذى مات فيه ، فحضرت الصلاة ■ فأذن ■ فقال : (مروا أبابكر فليصل بالناس) . فخرج أبوبكر فصلى ، فوجد النبى (ص) من نفسه خفة فخرج يهذى بين رجلين كأنى أنظر رجله تخطان من الوجع) (٢)

فأذنين يؤذنون ، والذين يلبون النداء لكل صلاة جامعة ، ذكروا الله ، وعاشوا فى رحابه ■ وتمثلوا دينه وشريعته ، وداوموا على عبادته والذين لا يؤذنون ولا يلبون النداء لاقامة الصلاة المفروضة - كالمصوفة فى خلواتهم واقتصارهم على الذكر بالاسم المفرد فقط - نسوا الله فأنساهم أنفسهم ■ وجعل حياتهم كحياة الانعام والسائمة ■ لا أمل فيها ولا غاية ، ولا رشد ولا ايمان ، ولا اطمئنان (نسوا الله فأنساهم أنفسهم أروا لهم الفاسقون) (٣) . أولئك هم الفاسقون حقا ■ لانهم تركوا العمل بما انزل الله ■ وما بينه رسوله الكريم ■ وأتبعوا أهواءهم وما تطبه عليهم مغفلاتهم

فضلوا وأضلوا ، وقد (ومن أعرض عن ذكرى فان له مبيشة ضنكا ، ونحشره يوم القيامة أعمى ، قال رب لم حسرتنى أعمى وقد كنت بصيرا ، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى) .

جـ - الصلاة :

صلة بين المبد وربّه ومناجاة ، وهى ركن من أركان الاسلام ، فوضت على المسلمين لتحقيق غايات سامية منها :

- ١ . عبادة الله وحده لا شريك له ، وإخلاص النية فى هذه العبادة
- ٢ . ادائها فى جماعة ، والصلاة الجامعة لها فوائدها .

أ - ففسيها زيادة الاجر من الله سبحانه وإزالة السيئات .

عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (صلاة الرجل فى الجماعة تضمف على صلاته فى بيته وفى سوقه خمسا وعشرين ضعفا وذلك انه اذا توضأ فأحسن الوضوء ، ثم خرج الى المسجد لا يخرجه . الا الصلاة ، لم يخط خطوة الا رفعت له درجة ، وخطأ عنه بها خطيئة ، فاذا صلى لم تنزل الملائكة تصلى عليه ما دام فى مصلاه ، اللهم صل عليه ، اللهم ارحمه ، ولا يزال أحدكم فى صلاة ما انتظر الصلاة) (١) .

ب - وفى الصلاة واتجاه المصلين دائما نحو الكعبة المشرفة غير دليل على التوحيد بين أبناء الامة الاسلامية .

وتأليف قلوبهم ما يجعلهم كالبنيان المرصوص وما يجعلهم (كالجسد الواحد ، اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحصى) .

وان كان الركن الاول من أركان الاسلام (اشهد ان لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله) قد جمع المسلمين على الله واحد ووحد بينهم رؤف يسرين قلوبهم تهما لهذا (التوحيد) فان الركن الثانى من أركان الاسلام (اقام الصلاة)

قد جعل من هذا التوحد أمراً عملياً بالاتجاه إلى الكعبة في كل
ولما في نطاق الحي الواحد ، فترى أن في الصلاة الجامعة - صلاة
الجماعة - والجمعة - والعديد من أسس التربية الإسلامية السليمة
للأفراد - فوقهم صفاء واحداً بين يدي الله بانتظام وخشوع وصدق توجه - الفنى
والفقير ومختلف الطبقات - يوحى برابطة الأخوة الإسلامية الصادقة ، فيحدث تمازج
وتعاون - يبحثون مشاكلهم - وهمون يداً واحدة لحل هذه المشاكل حللاً سليماً بما
يتفق ومسالمة الجماعة وفي ظلال القرآن والسنة - وفي هذا دعوة للرابطة الكلية
بين أبناء ذلك الحي الواحد ، ينتج عنها تدعيم للوحدة القائمة بين أبناء الأمة المسلمة
اكتسبها من طبيعة الصلاة - واتجاههم فيها إلى قبلة واحدة - وكان الإسلام
يعمل بذلك لاثامة وحدة كلية بين أبناء الأمة الإسلامية تخدمها وتؤكدها وحسنه
جزئية بين أبناء الحي الواحد (١) .

فهذه هي الصلاة بقيمتها الروحية وأهدافها السامية - تؤسس لحياة
ساجدة بين أفراد المجتمع الواحد - بحيث تسلك على هذا المجتمع كيانه -
وعلى الدولة قوتها واستمرار تقدمها .

وأين هذه المبادئ السامية ، والقيم الروحية والأخلاقية المالية - التي
نراها ظاهرة للعيان في إقامة الصلاة الجامعة ؟ - أين هذه - من العزلة الصوفية
والهرم من المجتمع تاركينه وشأنه ، غير عابئين بمشاكله أو - على الأقل - غير
محاولين إصلاحه أو التصرف على أحوال سكانه ...

واننى سوف أترك الإجابة على هذا السؤال - الآن - لئلا أن نتكلم
عن طبيعة التصوف واسلوب تربيته للمريدين . وهناك - وبالتقارنة بين طبيعتي
الإسلام وطبيعة التصوف ، وطريق كل منهما في تربية أفراد - سوف يرى القارئ الكريم
الفروق الشاسعة بين الطبعيتين ، وعندنا اعتقد من القارئ الكريم أن يقول كلمته
ولا يأخذ في ذلك لومة لائم - بأن التصوف واسلوبه في تربية مريد به ليس من الإسلام في
شيء - لأن من عارض الإسلام ومريديه رابح في شيء ، وغالى فيه وشدد - فلن
يقبله الإسلام أبداً .

واننى اذهب إلى هذا القول اعتماداً على قول رسولنا (ص) : (من
أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو عليه رد) .

وهناك فرائض أخرى غير الصلاة ■ لها أهدافها السامية ، وقيمها الروحية
المتعالية كالصوم والذي يأخذ مكان الصدارة في تربية الافراد ■ التربية الاسلامية الصحيحة
المؤدية الى مصرفة طريق الله ■ يقول الرسول (ص) : (لو يعلم العباد ما في رمضان
لتمنت أمتي أن تكون السنة كلها رمضان) وقال (ص) : (الصيام جنة ، فلا يوفست
ولا يجهل ■ وان امسروا قاتله ، أو شاتحه فليقل اني صائم مرتين ■ والذي نفسي بيده ■
لخلف فم الصائم أطيب عند الله تعالى من ريح المنك ■ يترك طعامه وشرابه وشهوته من
أجل ، الصيام لي وأنا أجزي به ، والحسنة بعشر أمثالها) (١) .
وقال (ص) : (من لم يدع قول الزور والعمل به ، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه
وشهرابه) .

فإذا نظرنا الى الاحاديث المتقدمة ■ نرى أن الصائم يلتزم بأداب الدين
فيدع قول الزور ، ولا يرفث ، ولا يقاتل ، ولا يشتم ، وله على هذا جزاء الحسن
فالصوم طريق مؤدٍ الى رضا الله سبحانه وتعالى ، مما يؤدي الى حسن المعاملة
بين المسلمين على أسس اسلامية خالصة .

وكذلك بقية الفرائض من زكاة وحج وغيرها ، فيها من الفوائد ما تطرقنا اليه
من عطف على الفقير وساعدة المحتاج . وتعارف وتعاون في الاجتماعات ، مما يقوى رابطة
الأخوة الاسلامية ، والوقوف جنباً الى جنب ضد أعداء الاسلام (٢) . (اشداء على
الكفار رحماء بينهم) (٣) .

ان كل فرد يقدم على أداء هذه الفرائض على الوجه الشرعي المفروض فانه
حتمًا سوف يجتنب النواهي ويأتمر بأمر الله ■ فقد رآينا ما في الصوم من حسن معاملة
واجتناب للنواهي ، وكذلك الصلاة (تنهى عن الفحشاء والمنكر) .
والجملة تقول (ان من يسلك سبيل الله ■ يهديه ويوفقه ويؤمره بالصواب) (ص)
فسوف يأتمر بأمر الله وينتهي بنهيهِ ، ونأخذ عليه فسوف يصمّل الداعات ، ويتحدّ عمن
النواهي .

(١) صحيح الاري بح ٣ ص ٢١ (كتاب الصوم) (طبعة مكتب الشريف)

(٢) انوار الدين والمجتمع ص ١٤٥ - ١٥٨

(٣) التلخ ٢٩

د - والتقرب بالنوافل ، ففيه دليل صدق على صدق التوجه الى الله سبحانه والسير في الطريق الموصل اليه . وفي الحديث القدسي : (. . وما زال عبي يبتغى الى بالنوافل حتى أحبه) . وفاعل النفل انما يفعل ذلك بصدق وعزيمة . انما هو خير دليل على أنه أدى الفرض في غاية الرضى والاقبال على الله حين ادائه وهذا يكون مؤدى النفل قد أدى الفرض وزيادة .

وهذا ترى أن الاكثار من النوافل ، طريق موصل الى محبة الله ورضاه ، وهذا هو الهدى الذى يسعى اليه الانسان في هذه الحياة ، فيعمل فيها بما يهين له نيل السعادة في الآخرة (ان ترضوا الله ترضوا حسنا يضاعفه لكم) (١) . فمن نوافل الصلاة : ان كل صلاة يصلحها الانسان غير المفروضة . فهي له نافلة ومن نوافل الصيام . ان كل صيام غير شهر رمضان فهو نافلة . كصيام شهر محرم وشهر شعبان . وصوم عشر ذي الحجة ، ويوم عاشوراء وست من شوال لقوله (ص) (من صام رمضان . واتبعه ستا من شوال ، فكأنما صام الدهر كله) .

وكفى بالصوم أجرا قوله تعالى في الحديث القدسي : (الصوم لى وأنا أجزي به) . وهناك الكثير الكثير من النوافل القربة الى الله سبحانه كنوافل الصدقة ، والاذكار المشروعة ، والصلاة على النبي (ص) والتسبيح والتحميد والتكبير وغير ذلك (٢) .

وهنا أتى الى نهاية ايضاح معالم الطريق الموصل الى الله سبحانه وتعالى كما غطد لنا القرآن والسنة . وقد ظهر لنا أن هذا الطريق ينتج الانسان المحبوب لله . والمحبوب لوطه ونى جنسه ، الخادم والناصح لهما . وفي لهذا كله نجده متادبا بأدب الاسلام . مراعى حرمة الله في دينه ودنياه ، يقبل على عمله بنفسه آمن مطمئن . وذلك لان النفوس الانسانية فطرت على عمل الخير سواء ما كان منه متعلقا بعمل الآخرة . أو عمل الدنيا . وجاء الدين الاسلامى ليفذى هذه النفوس بأسس تربوية اسلامية سليمة . حتى تتمكن تلك الاصول التربوية المكيمة الكامنة فى النفوس ان تخرج الى حيز الوجود كما أمر الله ، وبالكيفية التى أمر بها .

(١) التفاهين : ١٢

(٢) انظر : ولاية الله والطريق اليها ص ١٣٨ - ١٣٩

وهذا نرى ■ إذا كان الركن الأول من أركان الاسلام قد أحيا النفوس بالايمان ووحد بين ابناءه وجمعهم على هدف واحد نبيل ■ فان الركن الثانى هو الصلاة - فان من شأنها أن تكون عاملا من عوامل بقاء هذا الپبادىء الحية التى أرستها الشهادتان فى النفوس واستمرارها فى حفظ أسس الحياة الصالحة فيه (١).

" خلاصة القول ■ أن للعبادة أثر على نفسية الانسان وتهذيب أخلاقه ■ فهى تجلو النفوس وتصلقها كما يجلو الحديد من الصدأ ■ كما جاء فى قوله (ص) عن أثر الصلاة فى نفس الانسان : (أرايت لو أن نهرا بباب أحدكم يغتسل فيه كل يوم غسلا ما تقول ذلك يبقى من درنه ؟) قالوا لا يبقى من درنه شيئا قال ■ فذلك مثل الصلوات الخمس يحول الله به الخطايا) ■ ومن أثره هذه العبادة على نفسية الانسان وسلوكه ■ أن يحقق قوله تعالى (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر أولئك هم المفلحون) (٢)

٣ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

إذا حقق الانسان الپبادىء الأساسية الثلاث : الاسلام والايمان والاحسان فإنه حتما سوف يلتزم بما أمر الله ومن أوامر الله الداعية الى العمل والاصلاح الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ■ وهى من القواعد الاسلامية الهامة ■ والمرتكزات الأساسية التى تقوم على أسس تربوية اسلامية عالية ■ وفضائل خلقية فذة ■ بها يقوم بناء صرح مجتمع اسلامى فاضل ■ يسود الاخاء والمحبة فى الله أفرادا ■ متعاونون ■ همادفون اصلاح مجتمعهم وازالة ومكافحة اسباب الفتن والفساد ■ وان الاجماع منمقد على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ■ قال تعالى : (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) (٣) ■ وقد ذم الله سبحانه بنى اسرائيل عندما كانوا لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر ■ قال تعالى : (كانوا لا يتقاعون عن منكر فعلوه ■ لبئس ما كانوا يفعلون) (٤) ■

(١) الدين والمجتمع ص ١٣١ - ١٣٨

(٢) آل عمران : ١٠٤

(٣) البقرة : ٢٥١

(٤) النساء : ٧٦

وقال الرسول (ص) ■ (سيكون من أمتي ناس يقولون مالا يفعلون ، ويفعلون مالا يؤمرون ■ فمن جاهد هم بيده فهو مؤمن ، ومن جاهد هم بلسانه فهو مؤمن ■ ومن جاهد هم بقلبه فهو مؤمن ■ ليس وراء ذلك من الايمان حيلة خردل) (١) .

يتبين لنا من هذا الحديث الشريف أن النهي عن المنكر من الايمان • وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان •
ومن سلك هذا السبيل فيكون ممن أحب الله ورضى بقضائه وقدره • فيوقفه الله تعالى ويمده بروح منه •
وما أخرجنا اليوم الى رجال اتقيا أشداء • يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر لدرة هذه المفاسد والضلالات التي تعم مجتمعاتنا اليوم بسبب بعدها عن الاسلام وعباده •

• ٤ • الرضى والتسليم :

ان هؤلاء الرجال • الذين يدعون الى الله والعودة الى دين الحق قد تعرض سبيلهم الصعاب ■ ولكننا نراهم ملتزمون بهذه الفريضة ■ ماضون فسي دعواتهم الاصلاحية ■ مستعينون بالله • وراضون بقضائه وحكمه • ويقول الصوفية بذكرتى الرضى والتسليم • وحقا أن هاتين الفكرتين قد حث عليهما الدين الاسلامي ولكن بمنهج السليم • لا بذلك المنهج الصوفي المنحرف ■
قال تعالى : (ومشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون) (٢) .

ومن قواعد الايمان ■ الايمان بالقضاء والقدر خيبر مشوره — كما مر معنا في حديث الاسلام والايمان والاحسان — وهذا حق • لأنه لن يصيب الانسان الا ما كتبه الله عليه وقدره • ولكن المسلم لا يفهم ذلك فهما سلبيا — كما فهمه الصوفية بل وجب اتخاذ كافة التدابير والمستلزمات لمواجهة ما قد يمتعضنا من المشاكل والصعاب ■ ولا تقف مكتوفى الايدي مستسلمين للأمر الواقع • فهذا هو ربه المعزة والقوة يأمرنا باعداد العدة للقتال (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل) (٣) .

(١) انظر عبد الوهاب الشعراني / لواقح الانوار القدسية ص ٨٠٢ • الطبعة الاولى

سنة ١٣٨١ هـ • انظر صحيح مسلم ج ١ ص ٥٠ •

(٢) البقرة • ١٥٥ •

(٣) الأنفال • ٦٠ •

ولكننا نجد الصوفية على الممكن تماما من هذا الأمر الإلهي ■ نراههم مستسلمين للواقع ويقولون ■ " بترك التدبير والاختيار والسكون تحت مجاري الأقدار " ولكن هل نترك الأرض والعرض لقمة صائغ فيتجج بها الأعداء ■ ونتركنا إلى الخنوع وترك التدابير ■ الاسلام لم يأمرنا بهذا قط ■ بل حارب عنده الفكرة ■ وهذا السلوك ■ حريا لا هوادة فيها ■ والتاريخ الاسلامي العظيم الحافل بالتضحيات زمن الرسول (ص) وصحابته الكرام ومن سار على نهجهم ■ خير شاهد على دحض هذه الفكرة الصوفية السلبية ■ وهذه واقعة اجتماع قريش في دار الندوة لقتل الرسول (ص) ■ فنزل عليه الوحي وأخبره بذلك (واذ يكره بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك ■ ويمكرون ويمكر الله والله — خير الماكرين) (١) .

وهنا قام الرسول (ص) برسم الخطة التي يذهب بها إلى أرض هجرته . فأمر عليا بن أبي طالب كرم الله وجهه أن ينام في فراشه ويتوشح ببرد ■ واختار الرسول (ص) جماعة يستعين بهم على النجاة ■ وجعل لكل واحد منهم عملا محددًا يقوم به ■ فعبد الله بن أبي بكر يستمع لما يدور في مجالس قريش ■ ويخبر الرسول بذلك . وأسما بنت أبي بكر تحمل الزاد ■ وعامر بن فهيرة راعي غنم أبو بكر يقتفي آثار عبد الله وأسما بالغنم ليعني ما يكون لهما في الطريق من أشبر .

أليس هذا من سبيل الأخذ بكافة التدابير والمستلزمات لمواجهة موقف ما من قبل الرسول (ص) ؟ هذا الرسول الكريم الذي اجتباه ربه من بين خلقه ، وأمد بروح منه . نعم إن الرسول (ص) خير من امن بالقضاء والقدر خيره وشره ■ وهو في نفس الوقت خير مسلم للبشرية جمعاء ، فلا يطلب من هذه الأمة المؤمنة ترك التدبير والاختيار والسكون تحت مجاري الأقدار ■ وفي رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو لقاء ربه ■ فالرسول (ص) وعند محاولة قريش قتله لم يجلس في عبيير داره انتظارا منه لما قد تحكم به الأقدار ■ بل رسم الخطة السالفة ونجا .

وهناك البقاع الكثيرة للرسول (ص) وصحابته الكرام على هذا المنوال ، فقاتل الرسول (ص) حتى أؤذي ، وقام بحفر خندق حول المدينة لحمايتها (٢) ، وقتل حذرة عم النبي (ص) في ساحة القتال ضد الأعداء ■ وهناك شهيد

(١) الأنفال : ٣٠

انظر سعد الدزالي / قه السيرة ص ٤٩

(٢) انظر صحيح البخاري ج ٤ ص ٣١ ■ ص ٦١

أحد (٢). وقد رويته ، والكثير الكثير من الصحابة التابعين ومن سار
على نهجهم كصلاح الدين الأيوبي وجند المسلمين ، الذي حارب الصليبيين وأخرجهم
من البلاد المقدسة بعد طول احتلال .

وما أشبه اليوم بالأمس . بالأمس قالت الصوفية بفكرتي الرضى والتسليم السليبتين
فتركوا التدبير والاختيار وسكوا تحت مجارى الأقدار . كالريشة فى مهب الرياح تسيرها
أتى شامت . وكان ذلك نتيجة منطقية لانحرافهم عن طريق الاسلام . وهدية وتعاليمه
فضلوا وأضلوا .

واليوم ، فانتنا نجد ، ورأسب وتعاليم الصوفية هذه . فيما حلّ بالأمة الاسلامية
من انحراف عن طبيعة الاسلام ، فأخذت تتمايل فى استيراد مظاهر
الحضارات الغربية والشرقية المضافية مع تعاليم الاسلام وقيمه وبلده . وآلت الى ما
آلت اليه الصوفية من قبل . حيث الخنوع والاستسلام لأعداء الاسلام . ورضوا
لأنفسهم بفكرتي الرضى والتسليم ، ولكن بالمفهوم الصوفى لهما ، لا بالمفهوم
القرآنى ، فتركوا التدبير والاختيار ، وسكوا تحت ارادة الأعداء ، فضاعت الارض .
وهتكت الاعراض والمحارم . وهذه ايضا ، كنتيجة حتمية لبعدهم عن الاسلام ومبادئه
وانحرافهم فى المعاصى والآثام .

ولمن تعود لهذه الأمة كرامتها وعزها وسؤددها . إلا اذا اعتصمت بالكتاب
والسنة ، وفهمت الاسلام بعيدا عن تلك الرواسب الصوفية .

والى هنا ، تكون قد أوضحنا المراد من فكرة الرضى والتسليم بالمفهوم
القرآنى لهما . وتلك التى قالت بها الاوساط البعيدة والمخرقة عن مبادئ الاسلام
وشمة فوق واضح بين المفهومين . فكرة الرضى والتسليم فى الاسلام تجلب البشرى
الصالحين (مشر الصالحين) الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه
راجعون (٢) . أما بالمفهوم الصوفى لهما ومفهوم غير الصوفية ممن ابتعدوا
عن الاسلام - فقد جلبت عليهم الدمار والمعار فى الدنيا والمذاب فى الآخرة .

(١) ونجد ان الرسول (ص) أخذ بالاسباب يوم أحد ، فقد أخذ درعين كأنسه
فأعز بهما . (انظر سنن ابن ماجه ص ٩٣٨ حديث رقم ٢٨٠٦) .
وعن ابن عباس ان رسول الله (ص) تنقل سيفه ذا القنار يوم بدر ، نفس
المصدر حديث رقم ٢٨٠٨ ص ٩٣٩ (تحقيق محمد قواد محمد الباقرى
طبعة سنة ١٩٥٤) .

(٢) البقرة : ١٥٥

(وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون) (١)

ونناء عليه ، فالإسلام حريص في أن يحيا أبناءه حياة طيبة مفعمة بالآيمان
الصادق ، اشداء على الكفار رحما بينهم ، لا جماعة ذوات اجسامهم من الجوع
والسهر والرياضات الشاقة .

وخير دليل لنا على دحض فكرة الرضى والتسليم التي قالت بها الصوفية
بحجة التوكل المطلق هو ما حدث لسيدنا موسى عليه السلام اذ يقول الله
تعالى : (فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله في البحر
سريرا) فلما جاوزا ، قال لفتهما آتنا عذاما لقد لقينا من سفرنا هذا
نصرا) (٢)

ويقول القرطبي في تفسير قوله تعالى (آتنا عذاما) هو اتخاذ الزاد
في الأسفار ، وعورده على الصوفية الجهة الأغمار (٣) . الذين يقتحمون
السياسة والقفار ، زعماء منهم ان ذلك هو التوكل على الله الواحد القهار وهذا
موسى نبي الله وكلبته من أهل الارض قد اتخذ الزاد مع مسرفته بره ، وتوكله
على رب العباد ، وفي صحيح البخاري : أن ناسا من أهل اليمن كانوا
يحجون ولا يتزودون ، ويقولون : نحن المتوكلون ، فلما قدموا سألو الناس ،
فأنزل الله تعالى (وتزودوا)

• ٥ • الترغيب في الزواج والحث عليه :

ان الاسلام لم يترك أبناءه في مهبط الريح ، وانما أشمرهم بإيجابيتهم
في الحياة - كما تقدم في هدا الرضى والتسليم - ومن هذه الايجابية الحث
والترغيب في الزواج .

فجاء الاسلام ورغب في الزواج وحث عليه - قال تعالى : (ولقد أرسلنا
رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية) (٤) . وقــال .

(١) الشعراء : ٢٢٧

(٢) الكهف : ٦١ ، ٦٢

(٣) الأغمار : جمع غمر (بالضم) : وهو الجاهل الغر الذي لم يجرب الأمور
أنظر تفسير القرطبي ج ٥ ص ٤٠٥٢ (تفسير سورة الكهف)
كتاب الشعب .

(٤) الرعد : ٣٨

(ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها) (١) . وفي هذا دعوة الى الزواج والترغيب فيه . وفي المقابل ، نهى الاسلام عن التبتل والخصاء . فلا يجوز للمسلم أن يمتنع عن الزواج بدعوى التبتل لله ، أو التفريغ والانقطاع للعبادة .

حقا ان الاسلام دعا الى الزهد — وسوف نتناول موضوع الزهد الاسلامي وتوضيح مفهومه الشرعي بعد قليل ان شاء الله — ولكنه لم يدع الى الرهبنة السيئة هي الانقطاع عن العباد . وترك التكسب وهجر الحياة الاجتماعية . والاسلام صريح في اعتبار الرهبنة بدعة ابتدئها المسيحيون في قوله تعالى (ورهبانية ابتدوها . ما كتبناها عليهم) (٢) .

وقد لمح النبي (ص) في أصحابه شيئا من النزوع الى هذه الوجهة الرهبانية فأعلن أن هذا انحراف عن نهج الاسلام ، وأعراض عن سنته (ص) . وذلك طارد تلك الافكار النصرانية من البيئة الاسلامية . فعن أبي قابصة قال : أراد ناس من أصحاب رسول الله (ص) ان يرضوا الدنيا ويتركوا النساء ويترهبوا . فقال رسول الله (ص) فقلظ فيهم المقالة ثم قال : (انما هلك من كان قبلكم بالتشديد ، شددوا على أنفسهم ، فشدق الله عليهم ، فأولئك بقاياهم في الأديار والصوامع ، فأعبدوا الله ولا تشركوا به ، وحجوا واعتمسروا ، واستقيموا يستقيم بكم " قال : ونزلت فيهم الآية : (يا أيها الذين آمنوا لا تهرموا طيبات ما أحل الله لكم ، ولا تمتدوا ان الله لا يحب الممتدين) (٣)

وعن قتادة عن الحسن عن سمرة ان النبي (ص) نهى عن التبتل . وقسرا قتادة : (ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية) (٤) .

ثم حديث الرهط الثلاثة الذين جاءوا الى بيوت النبي (ص) يسألون عن عبادة النبي (ص) فلما أخبروا بها كأنهم قالوها وقول الرسول (ص) .

(١) الميوس ٢١

(٢) الحديد : ٢٢ انظر : د . عفيفي . الثورة الروحية في الاسلام ص ٦٥ — ٦٨ . طبعة بيروت .

(٣) المائدة : ٨٧ . قارن به : د . يوسف القرضاوي . الحلال والحرام في الاسلام ص ١٦٨ — ١٦٩ طبعة سنة ١٩٧٣ .

(٤) الرعد : ٣٨

(. . .) أما والله انى لأخشاكم لله ، واشتاكم له ، لكنى اصوم وأفطر وأصلى وأرقد ، وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتى فليس منى (١) فالمراد بقوله (ص) من رغب ، من أعرض ، والسنة هى الطريقة ، وهذا أن أراد أن يبين الرسول (ص) أن التارك لهدية القويم المائل الى الرهبانية خارج عن الانقياد الى الابتداء .

هذا ■ وقد حث الرسول (ص) على زواج النساء الولود ، فقال ■
(تزوجوا الولود والولد ■ فانى مكاثريكم الأنبياء يوم القيامة) (٢)
وجانب الترغيب فى الزواج نجد حرص الاسلام على رعاية هذه الاسرة المسلمة فقد حفظ هذا الدين تلك الاسرة من الفوضى والاضطرابات ، فشرع من المعاملات ما فيه راحتها وبالتالى راحة المجتمع ، لأنه دين صالح لكل زمان ومكان ■ وكافل لسمادة البشر ■ فهو يذكى دين حياة واصلاح ■ ودين رقى وحضارة ■ بل هو دين سماوى كامل فيه المثل العليا للأخلاق الفاضلة والمزايا الكاملة والمدل والاخاء ■ فقد وجب على أفراد هذه الاسرة — بل أفراد الأمة الإسلامية جميعهم ■ ان يكونوا متعاونين على الخير ■ بعيدين عن الشر ■ قال تعالى : (وتعاونوا على البر والتقوى ■ ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) (٣) . فأمر الاسلام بضرورة رعاية شؤون الاسرة ، فحدد العلاقات بين أفرادها ، وأمر بالنفقة ، لأن الزوج مسئول عن أهل بيته ومহারمه أمام الله ■ وأمام المجتمع . قال الرسول (ص) : (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) . وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله (ص) : (كفى بالمرء اثماً أن يضيع من يقوت) (٤)
وعن معقل بن يسار رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله (ص) يقول ■
(ما من عبد يسترعيه الله رعية ، يموت يوم يموت وهو غاف لرعيته ، الا حرم الله عليه الجنة) (٥) . وقال رسول الله (ص) : (أفضل دينار ينقذه الرجل ■

(١) الامام الشوكانى : نيل الأوطار ج ٦ ص ١١٢ . الطبعة الأخيرة - مكتبة

ومطبعة مصطفى البابى الحلبي

(٢) نفس المصدر والجزء ص ١١٨ — ١١٩

(٣) المائدة : ٢

(٤) الحافظ بن حجر العسقلانى : بلوغ المرام من أدلة الاحكام ص ٢٤١ حديث

رقم ١١٧٣ طبعة سنة ١٣٥٢ . تصحيح وتعليق محمد حامد النقي

(٥) نفس المصدر ص ٣٠٣ حديث رقم ١٥١٧ .

ينفقه على عياله ■ ودينار ينفقه على دليته في سبيل الله ■ ودينار ينفقه على مسكن أصحابه في سبيل الله (١).

هذا النفقة تتطلب حصول المرء على المال وكسبه بالطرق الشرعية التي أبانها الله ورسوله ■ ومن هنا دعا الاسلام الى العمل والكسب وحرم البطالة ■ وانه لا يحقر عملا الا اذا كان في طبيعته محرما ■ ولما كانت البطالة تجر السيئة المسألة ■ فقد حرم الاسلام المسألة وشدد في تحريمها الا للضطر ■ ومن هنا جاءت ضرورة النفقة على الأهل ■ ورعاية شؤونها بتوفير اللازم لها بشئ الوسائل المشروعة ■ فقد خلق الله لنا هذا الكون وسخره لنا وأمرنا بالاستفادة منه ■ فتزجج الأرض ويستفاد من خيراتها ■ حيث أمر الاسلام بزراعتها وفلاحتها ■ وقد اشرنا الى موضوع استغلال الكون في مقدمة هذا البحث عند كلامنا عن علاقة الدين والانسان والكون ■ عن جابر رضى الله عنه قال : قال النبي (ص) ■ (من كان له أرض فليزرعها) (٢).

وعن أنس رضى الله عنه قال : قال رسول الله (ص) : (ما من مسلم يفرس فرسا ■ أو يزرع زرعاً ■ فيأكل منه طير أو انسان أو بهيمة الا كان له به صدقة) (٣).

هذا وقد كره العلماء تعطيل الأرض عن الزراعة ■ لأن فيه تضييع المال وقد نهى النبي (ص) عن إضاعة المال (٤).

هذا المال ■ ان وقع في ايديهم مؤمنه ■ فإنه يؤدي الى تحقيق غايتين ساميتين هما غاية عامة ■ وأخرى خاصة ■

أما بالنسبة الى الغاية العامة ■ فهو يحفظ لهذه الأمة كيانها ■ ويهيئ لها اسباب قوتها والوقوف أمام أعدائها ■ كما فعل مع الصحابي الجليل عثمان بن عفان وتجهيزه جيش المسرة ■

أما بالنسبة الى الغاية الخاصة ■ فإنه يحقق للانسان سعادتين احدهما سعادة الدنيا ■ وتكون بتوفير الضرورات اللازمة له وللمن يعمل معه

(١) رياض الصالحين ص ١٣٦

(٢) الأمام الشوكاني / نيل الأوطار ج ٣ ص ٣١٣

(٣) صحيح البخاري ج ٣ ص ١٣٥ ■ قارن : لوائح الأنوار القدسية للشمراني ص ٤٥٠ ■ الطبعة الاولى سنة ١٣٨١ هـ.

(٤) نيل الأوطار ج ٥ ص ٣١٣

وتقديم يد العون والمساعدة للفقراء والمحتاجين ، فعلى أبى غريرة رضى الله عنه
عن النبى (ص) قال : (الساعى على الأرملة والمساكين كالمجاهد فى سبيل الله . .) (١)
بالإضافة الى صلة رحمه . حيث حث الرسول (ص) على صلة الرحم وحذر من القطع
قال : (لا يدخل الجنة قاطع) (٢) .
ويمكن صاحب هذا المال أيضا من زيارة المرضى ومواساتهم . وأى تربية تملو هذا التربية
الاسلامية ؟ لما لهذه الفضيلة من أثر عميق فى النفوس ، حيث الشعور بالمودة والمحبة
والاخاء ، فتشده من أزر المسلمين وتوثق عرى الترابط بينهم . قال الرسول (ص) :
(زوروا المرضى) (٣) . وفى الحديث القدسي : ان الله عز وجل يقول يوم القيامة :
(يا ابن آدم ، مرضت فلم تعدنى . قال : يارب ! كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟
قال : (أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعد . ؟ . أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده) (٤)
هذه بعضا من مبادئ وأسس التربية الاسلامية ، التى أراد الاسلام أن يفرسها
فى نفوس أبنائه حتى يكفل لهم نيل السعادات : سعادة الدنيا وسعادة الآخرة .
وقد رأينا ، كيف أن الفرد يكون مسئولا عن رعيته متعاوننا مع بقية أفراد المسلمين .
جميعا ، وهو فى نفس الوقت ، نراه شجاعا مؤمنا ، يذود عن حنى الاسلام ويدفع
كيد الأعداء ، وينشر رسالة التوحيد بكل ما أوتى من قوة والكل قلبا وقالبا :
(اشداء على الكفار رحما بينهم) (٥)

٦ - الجهاد وفوائده

ان الله سبحانه وتعالى لم يأذن للمسلمين أن تكون أى أمة على وجه الارض أقوى
منهم ، ولا أشد شوكة . ولأجل ذلك أمرهم بالجهاد لمجابهة الأعداء وفى كل بقعة
من الارض حلوا . حيث كان جميع أهل الارض أعداء للإسلام منذ ابتداء الدعوة .
لانهم كانوا فى ظلمات الجهل والشرك والفساد الاجتماعية والخلقية .

(١) صحيح مسلم ج ٦ ص ٢٢١ . قلن : سنن ابن ماجه ص ٧٢٤ حديث رقم ٢١٤٠

(٢) صحيح البخارى ج ٦ ص ٨

(٣) لوائح الأنوار القدسية ص ٥٨٧

(٤) نفس المصدر المتقدم ص ٥٨٩

(٥) الفتح : ٢٩

قال تعالى : (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من بعدهم) (١) . وهذا نرى أن الله سبحانه حيث المسلمين على الجهاد وورغهم فيه ووعدهم بخيرى الدنيا والآخرة . ان هم جاهدوا فى الله ايماننا واحتسابا ووعدهم بالنصر على اعدائهم . ثم ان الله سبحانه بعد ذلك اوعدهم وهددهم من ترك الجهاد ورغب عنه فقال (الا تنفروا يعضدكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم) (٢) . ولهذا كان الرسول (ص) والمسلمون كافة يتتلون أوامر الله . ويرغبون فى الجهاد ويبذلون فيه أنفسهم واموالهم التى كانوا يحسبونها ملكا لله تعالى لقوله تعالى : (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بأن لهم الجنة) . يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون ، وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل والقرآن) (٣) .

ومن هنا أقبل المسلمون على هذه التضحية فى سبيل الله ، للعمل على نشر ديار الاسلام فى الأرض ، ورد أعدائه عن ديار الاسلام ، كانوا يقفون صفوا واحدا كالبنيان المرصوص فى وجه أعداء الاسلام ، لا الوقوف موقف الغزالي فى منارة دمشق متلهيا بكشفه ، غير عابى . بتحفظ الصليبيين وتدفعهم لاحتلال بيت المقدس والتالى بلاد المسلمين . وبين الموقفين فرق شاسع ، بين موقف اولئك الذين لبوا دعوة الله فى الجهاد فنشروا رسالة التوحيد فى مشارق الأرض ومغاربها . وبين موقف هو لا كالصوفية ومن سار على شاكلتهم مدعاهم منهزلين فى خلواتهم بحجة الانقطاع الى الله والتبتل اليه ، ولم يفكروا ولو للحظة . ان يكونوا من جند الله ، يقارعون أعداء الله ويدون عن ديار الاسلام ، قال الرسول (ص) : (من مات ولم يفز ولم يحدث نفسه ، مات على شعبة من نفاق) (٤) . وقال الرسول (ص) ايضا : (دعوة أو روعة فى سبيل الله خير من الدنيا وما فيها) (٥) .

(١) الأنفال ١٠

(٢) التوبة ١٢٥

(٣) التوبة ١١١

(٤) بليغ المرام من أدلة الأحكام ص ٢٦٦ حديث رقم ١٢٨٣

(٥) سفر ابن عاصم ص ٩٢١ حديث رقم ٢٢٥٥

وعن فضل الجهاد اخبرنا رسول الله (ص) ان قال : (لا يكلم أحد في سبيل الله - والله اعلم بمن يكلم في سبيله - جاء يوم القيامة وجرحه يشعب اللون لون الدم والريح ريح مسك) (١) .

أرى ان القتال يتضمن ثلاث جهات قوية في الحياة الواقعية للمجتمعات الإسلامية :

الجهة الاولى : قتال اعداء الله لاعلاء كلمة الله

الجهة الثانية : قتال الشيطان كي لا يقطعهم عن الله

الجهة الثالثة : هي (قتال) النفس حتى لا تشغلهم بشهواتها

الدنية عن عبادة الله (٧) .

وانا أمعنا النظر في الجهة الثالثة وهي قتال النفس حتى لا تشغلهم بشهواتها الدنية عن عبادة الله . . اذا أمعنا النظر في هذه - نجد الفروق العاسمة ما بين التربية الإسلامية للأفراد - وبين التربية الصوفية للمريدين .

ان جهاد النفس في القرآن الكريم ، والحديث الشريف لا يقصد به قتلها ولا قتالها . بل الذي في الاسلام هو عدم اتباع الشيطان والهوى ، وأن - يحارب الانسان نفسه الانانية ، وان يقف ضد نزواتها واهوائها . وأن لا يميل معها حيث العقل يرشده - بل لابد من تقييد هذا العقل بحدود الشرع حتى يتمكن العقل السليم من توجيه هذه النفس توجيها سليما - فلا تتحرف وراء الأهواء والريجات . هذا هو المقصود من قتال النفس من وجهة النظر الإسلامية . أي تفضية هذه النفس بمبادئ وقيم إسلامية . حتى تصبح نفسها مؤمنة أمره بالمعروف وناهية عن المنكر - لانفسا آمارة بالسوء .

أما في الميدان الصوفي . فقد ذهبوا بهذه الفكرة الى أبعد ما قصد به الدين . وذلك ابتعادا عن عبادة الصواب حينما لجأوا الى المفالات الشديدة في هذا المفهوم ، فنبهوا من البعد من نزوات النفس واهوائها . محاربة لهذه النفس وتضييق الخناق على المادة ، وتوابعهم صيرين على اعلاء

(١) صحيح مسلم ج ٦ ص ٣٤

(٢) انظر : احمد الرفاعي : البرهان المؤيد ص ٦٠ الطبعة الاولى سنة ١٣٢٢ هـ .

شأن المجاهدة بمعناها الاصطلاحي الصوفي عندهم • وتتلخص هذه المجاهد •
في الخروج عن المال • والسياسة في القفساء والرياسة الضنية للجسم بالجوع
والسهر • والتجرد عن الزينة وشكلياتها • واخذ النفس بأسلوب من التقشف وأنواع
من العبادة والامراد حتى يصفى في الانسان الجانب الجسدي • ويقوى فيه
الجانب النفس والروحي • (١) •

ونلمح في هذا السلوك ابتداء غلو وتشديد • لم تعهد على زمن الرسول
(ص) ولا صحابته الكرام - اصحاب مدرسة محمد (ص) • ومن اراد النجاسة
في الدنيا والآخرة فليسلك سبيلهم •

فالتربية الاسلامية للأفراد • تريد ان يكون الفرد عزيزا في نفسه • قويا
مؤمنا بربه • متفاعلا مع المجتمع ومع الحياة •

أما التربية الصوفية ففراها تظهر في النفس الانسانية ممنوياتها • وبالتالي
اذلال ذلك الانسان بالجوع والسهر ومن ثم التواجد بين مجتمعه وبين الحياة •
والله سبحانه يقول • (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات
من الرزق) (٢)

٧- الذكر الشرعي :

كانت مجالس الرسول (ص) وصحابته الكرام • مجالس ذكر وعباد • مجالس
علم وتشريع • يذكرون الله • ويتفكرون في ملكوته • ويسبحون بحمده
ويتدارسون القرآن •
قال الرسول (ص) • (أفضل الذكر لا اله الا الله • وأفضل الدعاء
الحمد لله) • ومنا عليه • فلاقتصار على الاسم المفرد - كما يفعله
الصوفية في ذكرهم - مظهرا أو ضمرا لا أصل له فضلا من أن يكون من ذكر
الخاصة والمارفين • ذلك لأن الاسم المفرد سواء مظهرا وضمرا • ليس
بكلام تام • ولا جملة مفيدة • ولا يتعلق به ايمان أو كفر • ولا أمر ولا نهى

(١) • ابراهيم هلال • التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص • طبع

سنة ١٣٩٥ هـ

(٢) الأعراف : ٣٢

ولم يذكر أحد من السلف الصالح ولا شرع ذلك رسول الله (ص) (١).
ولهذا فالذكر بالاسم المفرد - الذى هو ذكر الصوفية - أبعد عن السنة ،
وأدخل فى البدعة ، وأقرب الى ضلال الشيطان . فان من قال : يا هسو ،
يا هسو ، أو هو هو ، ونحو ذلك ، لم يكن الضير عائداً إلا الى مـ
يصوره القلب . والقلب قد يهتدى وقد يضل .

فجميع ما شرعه الله من الذكر انما هو كلام تام . لا اسم مفرد . لا مظهراً
أو مضراً ، لأن الاسم المجرد لا يفيد شيئاً من الايمان باتفاق أهل الاسلام . ولقد
ذكر بعض العارفين ان من ذكر الله سبحانه ولم يحقق اظهار الهاء منه يتمكسين
حركة ضبطها فليس يذكر لله . ولا ذكر الله فط . (٢).

وفى الصحيح عنه (ص) أنه قال : (كلمتان خفيفتان على اللسان
ثقلتان فى الميزان . حبيبتان الى الرحمن . سبحان الله وبحمده ،
سبحان الله العظيم) (٣).

هذا . وقد نهى الرسول (ص) عن الابتداع فى الدين . قال :
(اياكم ومحدثات الأمور) . وما ان الذكر بالاسم المفرد . لم يكن على عهد
رسول الله (ص) ولا صحابته الكرام . فهو اذن من الأمور الحادثة . ومردود على
من يقول به . فليقتل هؤلاء . . . وأمثالهم - الله فى دينهم وديناهم . ويعتمدوا
عن البدع والضلال . ولعلموا ان بيننا وبينهم كتاب الله عز وجل . فما
وجدنا فيه من حلال استحللناه ، وما وجدناه فيه من حرام حرما . الا وان
ما حرم رسول (ص) مثل ما حرم الله (٤) . ولن يقبل الله من أحد ديناً غير
الاسلام . وهو تحقيق العبادة لرب العالمين على الوجه الذى أبانه لنا
رسول الله (ص) . وما أن الذكر عبادة ، اذن لزم أن يكون تابعاً لمـ
أصول الشريعة الاسلامية ، كما كان الرسول (ص) وصحابته يذكرون ، وانما اسم

-
- (١) ابن تيمية : المبرونية . المكتب الاسلامى للطباعة والنشر
(٢) ابن عطاء الله السكندرى : الله ، المقصد المجرد فى معرفة الاسم الدفيسرد .
طبعة محمد على صبيح وأولاده .
(٣) صحيح البخارى / آخر حديث .
(٤) سنن ابن حنبل ج ١ ص ١٢٦ .

يكن كذلك فلا بد وان يكون في الجانب المناقض للذكر الشرعى ، وبالتالى يصبح
 فى عداد الأمور المحدثه . ونجد مثل هذا الذكر لدى الصوفية المبتدعون
 الذين ابتدعوا فى صلب العبادات والعقائد ممسكاً ليس منها ، والكل يعلم
 أن محدثات الأمور فى العبادات ضلالة وفسوق ، بل تصل الى درجة المسروق
 عن الدين ، بدليل نصوص شرعية عن الرسول (ص) .

ومن هذا النصوص :

- أ - عن عائشة رضى الله عنها . أن رسول الله (ص) قال / : (من
 أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) (١) .
- ب - عن عذيفة قال : قال رسول الله (ص) : (لا يقبل الله لصاحب بدعة
 صوما . ولا صلاة . ولا صدقة ، ولا حجا ولا عمرة . ولا جهادا
 ولا صرفا ولا عدلا . يخرج من الاسلام كما تخرج الشجرة من العجين) (٢)
- وفى هذا اعلام من الرسول (ص) على أن من أحدث بدعة فى الاسلام
 لا يقبل منه مختلف أنواع العبادات ، بل يخرج من الاسلام كما تخرج الشجرة
 من العجين ، وكان نتيجة هذا الانعراف والبعد عن الاسلام أن اتخذ
 الناس رؤسا جهالا فاستلوا فافتوا بغير علم . فضلوا وأضلوا . (٣) .
- أما صحابة رسول الله (ص) فكانوا يستمعون الى القرآن ، ويتدبرون معانيه
 ويأخذون بأوامره وأحكامه ، ويهتدون بهدى محمد (ص) .

٨ - سماع الصحابة للقرآن :

عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله (ص) : (من يسر
 الله به خيرا يلقه فى الدين) (٤) ، وكان الصحابة رضوان الله عليهم
 خير من تلقه فى الدين " لأن المعاصرين للطبيب الأول - محمد (ص) - المؤيد
 بروح القدس ، المكاشف من الحضرة الالهية . الموصى اليه من الخبير البصير
 بأسرار عبادته ومواطنهم . أعرف بالأصوب والأصلح قطعا " (٥) .

(١) سنن ابن ماجه ص ٢ حديث رقم ١٤

(٢) سنن ابن ماجه ص ١٩ حديث رقم ٤٩

(٣) نفس المصدر ص ٢٠ حديث رقم ٢

(٤) نفس المصدر ص ٨٠ حديث رقم ٢٢٠

(٥) الامام الفزالي : الجامع الصوامع عن علم الكلام / على هامش الانسان الكامل
 لعبد الكريم الجبلاي ج ١ ص ٤٠ - طبعة سنة ١٣٨٣ هـ
 مطبعة محمد على صبيح .

ولهذا ■ كان زمان السلف الصالح زمان سكون القلب ، يعتمدوا عن التأويل
وتسكوا بالنصوص خوفا من الفتن وتشوش القلوب . ومن خالفهم في ذلك الزمان ،
فهو الذي حرك الفتنة وألقى الشك في القلوب ■

وقد بالغ هؤلاء الصحابة الكرام ■ والسلف الصالح في الجمود والاقتصار
على موارد التوقيف كما ورد ■ وعلى الترجيح الذي ورد ■ واللفظ الذي ورد ، والحق
ما قالوه ■ والصواب ما رأوه (١) .

وكان للصحابة رضي الله عنهم عند سماعهم للقرآن أحوال ■ أخبرنا بهما
الله سبحانه وتعالى عنهم اجلالا لمعظمتهم ، ومن هذه الأحوال ■ خشوف
القلوب ، واقشمرار الجلود ، ودموع العينين ■ وزيادة الايمان ■ والخشية
من الله والتوكل عليه ■

وهذا هو القرآن الكريم يحكى لنا هذه الاحوال في محكم آياته ، وعلى مثل
هذه الأحوال ، وهذا القرب من الله والتسكك بشريعته فليتنافس المتنافسون .
(أ) فقال تعالى : (انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، واذا
تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون) (٢) .

ففي هذه الآية من الوصف : خوف القلوب ، وزيادة الايمان ، والتوكل
على الله .

(ب) قال تعالى : (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها ■ مثاني وقشعر
منه جلود الذين يخشون ربهم ، ثم تلين جلودهم وقلوبهم)
لذكر الله (٣) .

ففي هذه الآية من الوصف : اقشمرار الجلود خشية من الله ، ثم ليونة
الجلود والقلوب لسماعهم ذكر الله ■

(ج) وقال تعالى : (واذا اصبحوا ما انزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من
دمع مع عرفتوا من الحق) (٤) .

ففي هذه الآية من الوصف : دموع العينين لمصرفتهم الحق ■ هذا هو السماع
الشرعي ■ وهذا هو طبيعته ، وهو سماع ما أحب الله سماعه كالقرآن (٥) .

(١) الجوامع المصنوعة عن علم الكلام للقرن الثاني / على هامش الانسان الكامل لعبد الكريم

الجبلي ج ١ ص ٢٨ - ٣٢

(٢) الأنفال : ٢ . أنظر : ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢٦٥ - ٢٦٨
طبعة سنة ١٣٩٢ هـ .

(٤) المائدة : ٨٣

(٣) الزمر : ٢٣

(٥) ابن تيمية : النبوات طبعة سنة ١٣٨٦ هـ . القاهرة . ص ٩٨ - ١٠٥

هذه هي أحوال الصحابة • وأحوال أولياء الله من عامة المسلمين • ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين • أباغها لنا القرآن الكريم • مظهر أحوال الصحابة عند سماعهم للقرآن • والذي كان لكل واحد منهم حظ من العلم بالله تعالى يفوق حظ كل ولي جاء بعدهم لاختصاصهم بمحاضرة الرسول (ص) فكان أبو بكر الصديق رضي الله عنه لا يملك نفسه من البكاء إذا قرأ القرآن • وكان الفاروق • عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسمع تشيجه من وراء الصفوف يبكي فسي صلاته (١) .

وبالمقابل • نجد الكثير من طلبة العلم • ومتصوفة الزمان يشتغلون بالعلم وقراءة الأبرار • ويهجرون تلاوة القرآن حتى يمتنع حفلهم له • ووما نسووه • ويزعمون أن ما هم فيه أفضل (٢) .

ولكنهم - حقيقة - ساء ما يزعمون • لأن أحسن الحديث كتاب الله وخير الهدى • هدى محمد (ص) • فمن سار على الكتاب والسنة فقد نجا • ومن عصا هلك • فحال هؤلاء على العكس تماما من أحوال الصحابة ومن سار على نهجهم • فنراهم لا يتأثرون بسماع القرآن لما في قلوبهم من قسوة • وهذا هو عبد الوهاب الشعراني يروي لنا في طبقاته : " أن أبا يعقوب يوسف بن حسين الرازي كان إذا سمع القرآن لا تقطر له دمنة • وإذا سمع شعرا قامت ثيابه " (٣) فهذا وأمثاله قد تست قلوبهم وكثير منهم فاسقون بدليل قوله تعالى : (ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله • وما نزل من الحق • ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون) (٤) ولهذا • كانت مجالس الرسول (ص) وصحابته الكرام كما أمر الله به • يتدارسون القرآن • ويحصل لهم من زيادة الإيمان ما تطفئ لسه قلوبهم • وفي نفس الوقت كانوا يتباحثون في شؤون مصالحهم العامة من حيث خدمة

(١) الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ : كتاب فتح المجيد شرح كتاب التوحيد • تحقيق : محمد حاتم النقي ط ٧ سنة ١٣٧٧ هـ • مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة •

(٢) عبد الوهاب الشعراني / لوائح الأنوار القدسية ص ٢٢٦ الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ هـ

(٣) الإمام الشعراني / الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٨ • مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده •

(٤) سورة الحديد : ١٦ انظر ابن تيمية الصوفية والقراء ص ١٤ تحقيق محمد عبد الله السمان طبعة سنة ١٩٦٠ •

دينهم ووطنهم ومجتمعهم ■ وهذا ■ فجاءهم مجالس علم وتشريع وناها لما فيه خيري الدنيا والآخرة .

وهذا ■ المجالس على النقيض تماما من تلك المجالس المبتدعة ■ المسيطر عليها الكثير من الأحوال والتلميحات الشيطانية من سماع الفناء والملاهي وهو أشبه بسماع المشركين الذي قال الله تعالى فيه : (وما كانت صلاتهم عند البسيت الأماك والتصدية) (١) ، ولهذا فسماع الصوفية المصحب بالدغ والفناء من البدع المذمومة . قال الشافعي رحمه الله : " خذ فت بيخداد شيئا ، أحدثته الزنادقة يسمونه التخبير ■ يحدون به الناس عن القرآن " (٢) .

وهذا يؤيد ما ذهبنا اليه ما يقوله ابن تيمية : " وأما من زعم أن الملائكة والأنبياء تنحصر بسماع النكبات والتصدية فمبني له ورفية فيه ■ فهو كاذب مفتر ■ بل ■ إنما تحضره الشياطين ■ وهي تنزل عليهم وتنفع فيهم كما روى الطبراني وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا إلى النبي (ص) : (إن الشيطان قال : يا رب اجعل لي بيتا . قال : بيتك الحمام . قال : اجعل لي قرآنا . قال : قرآنك الشعر . قال : اجعل لي مؤذنا . قال : مؤذنك المزمار) (٣) .

وقال تعالى مخاطبا الشيطان : (واستفزز من استطعت عنهم بصوتك) وقد فسرد لك طائفة من السلف بصوت الفناء ■ وهو شامل له ولغيره من الأصوات المستفزة لأصحابها عن سبيل الله ■ وروى عن النبي (ص) أنه قال : (إنما نهيت عن صوتين أحقن فاجرين : صوت لهو ولعب ومزمار الشيطان ، وصوت لطمخود وشق جيوب ودعا بدعوى الجاهلية ذات المكاة والتصدية) . ورأى بعض المشايخ الكاشفين - أن شيطانه قد حمله حتى رقص به . فلما صرخ هرب شيطانه وسقط له الرجل . (٤) .

(١) سورة الأنفال : ٣٥ . (أمكاة بالضم هو صغير الطائر . والتصدية - الصوت الذي يجري مجرى الصدى وما يرجع عنه غيره بالانمكاس)

(٢) المشفرة قوم يغترون بذكر الله أي يهللون ويرددون الصوت . بالقرأة وغيرها ■ سموا بذلك لأنهم يرغبون الناس في الغيبة ■ أي الباقية انظر ابن تيمية الفرقان ص ١٢٨ - ١٤٦ البعثة الثانية سنة ١٣٩٠ بيروت .

(٣) ابن تيمية ■ مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٦ ■ لجنة التراث العربي . بدون تاريخ .

■ نفس المصدر السابق والصفحة

هذه نتيجة حتمية ليمتد مثل هؤلاء عن النهج القرآنى السليم . فهجسروا
مجالس العلماء والفقهاء . فلم يتفقهوا فى أمورهم . ومن ثم استحوذ عليهم
الشيطان . فهذا الفضيل بن عياض كان يقول : " آياك ومجالسة
القراء " (١) .

وكفى هذه العبارة لتكون لنا دليلاً على انحراف الصوفية عن الجوهر القرآنى
العام . والابتعاد عن الهدى النهوى الصحيح . فالإسلام دين عمل . لذا
أعرض عنه المتكاسلون . ودين علم لذا أحجم عنه الجاهلون . فوقعوا فى
الانحراف والابتداع . بل الأمر أخطر من الابتداع فقد قرب من الكفر .

والجيلة . فهذا السماع هو أصل الإيمان . فان الله تعالى بعث محمداً
(ص) الى الخلق اجمعين ليبلغهم رسالات ربه . فمن سمع ما بلغه الرسول
فأمن به واتبعه اهتدى وأفلح . ومن أعرض عن ذلك ضل وعق (٢) .

(١) الامام الشمرانى / الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦
(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢٩٨
طبعة سنة ١٣٩٢ هـ
الطبعة الثانية دلائل الحيا التراث العربى . بيروت / لبنان .

القسم الثالث : الزهد في الاسلام

ان فكرة الزهد في الاسلام فكرة واضحة جلية ■ أباتها الآيات القرآنية الكريمة ■ ووضحتها الأحاديث النبوية الشريفة ■ وتتلخص هذه الفكرة في الحفاظ على أموال الأمة وكسب المال من الطرق المشروعة وانفاقه في الطرق المشروعة ■ وعدم الانجراف وراء الملذات ونعيم الدنيا ومهبتها ■

ولهذا فالزهد في الاسلام فضيلة ايجابية لها ايجابيتها ■ وليس مجرد مبدأ سلبي - كما هو الحال عند الصوفية - يباعد بين الناس وبين الدنيا والأنقطاع عنها بالكلية ■ أو بينهم وبين الحياة والانقطاع في الخلوات ، والألتفات عجلة التقدم والتطور ■ فالاسلام نظام عام شامل لجميع مرافق الحياة فهو بهذا ■ دين الحياة دينا وآخره ولا يمكن أن يكون غلوًا من نظام اقتصادي خاصه ■ وهذا المعنى يقول الرسول (ص) : (من أحب دنياه أضرب آخرته ■ ومن أحب آخرته أضرب بدنيه فآثروا ما يبقى على ما يفنى) ■ وهذا ما يقابل قوله تعالى : (قل من حرم زينة الله التي أخرج لمباديه والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا ، خالصة يوم القيامة) (١) .

هذه على النصوص المتقدمة نرى أن الزهد المشروع هو ترك ما لا ينفع في الدار الآخرة ، والأخذ بنعيم الدنيا في حدود الاعتدال ■ وهذا فكل مسلم يستعين به الصمد على طاعة الله فليس تركه من الزهد المشروع ■ بل ترك الفضول التي تشغل عن طاعة الله ورسوله هو المشروع (٢) .

كيف لا ؟ ، وان موجودات هذه الأرض جميعها انما خلقت لهذا الانسان وموضوعه تحت تصرفه لتأمين حاجاته مهما تنوعت أو تجددت ■ وهذا المفهوم يشير الى مكانة هذا الانسان في العالم وان كل ما فيه مسخر له تسخير تدليل وتكبير ، واذا لم يتمكن الانسان من الوصول الى تحقيق الاستفادة التامة من موجودات هذه الارض فمقتصره هو نفسه ، لأن الله سبحانه وتعالى قد أبدع في عطا الانسان من الملكات والأماكن الكفيلة بأن تكشف له عن الكثير من مكونات القدرة الالهية .

فاذا كان هذا الانسان أكرم مخلوق وأفضله على الله وأحسنهم خلقه ، قد استخلفه الله عنه في هذه الارض وعلمه ما لم يكن يعلم ■ ومكن له في الأرض وسخر له كل شيء في هذا الكون ■ فاذا كان هذا هو الانسان وهذا مقامه في الاسلام ، وهذا

ما أراد الله له . فلماذا يعتمد عن كل ذلك ؟

وتسخير كل شيء للانسان يعنى تكريمه وتيسير كل أمر له حتى يتمكن من العيش على هذه الأرض بكرامة وعزة ، وهذا أمر طبيعي فالذى خلق هذا الانسان وخلق لـه كل شيء لم يتركه هكذا يتيه فى متاهات ومعيش فى ضلالات . وانما وجهه لما فيه خيره وصلاحه وهذا (هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا ، فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور) (١) .

ومن لم يأتمر بهذا الأمر . ومثله . بل يدع الدنيا وراء ظهره . ويذهب الى تعذيب نفسه . بل يترك أهله وذويه عالة يتكفون الناس . ويهرب من المجتمع الذى يعيش فيه بحجة التوكل والزهد . فهذا السلوك واليأس ليس من الاسلام فى شيء فضلا على أنه مناقض لما أمر الله من استغلال هذا الكون وتميمه .

ومن جهة ثانية . اذا تدبرنا آيات القرآن الكريم عن البداية حتى النهاية فان كلمة الزهد لم ترد الا فى موضع واحد فى سورة يوسف عليه السلام عندما وضمه أخوته فى البئر ليعبدوه عن أبيهم (وشروه بثمن بخس دراهم معدودة . وكانوا فيه من الزاهدين) (٢) والمعنى انهم كانوا من غير الراغبين فيه ، بدليل أنهم باعوه بثمن قليل (٣) .

ولماذا فالمعنى هنا غير المعنى المقصود من الزهد الاسلامي . حيث أن الزهد الاسلامي ليس كما يفهمه البعض من بعد عن السعى أو الجهد فيه ، أو البخل عن النفس وعدم اعطائها حقتها من هذا الملك . وانما كانت ملكية كل شيء حقيقة لله سبحانه فملكية الانسان غير حقيقية . لأنها مقيدة بأوامر الله وهى بهذا المفهوم ملكية استخلاف وتفويض . والاسلام يعترف لهذا الانسان بحقه فى التصرف فى هذه الملكية ضمن حدود الشرع أى أن الاسلام يعترف بحق الملكية الفردية . ولكنه قرر فى الوقت نفسه أن يكون الى جوار هذا الحق مبادئ أخرى يلتزم بها صاحب الحق لتحقيق المصلحة التى يرمى اليها الاسلام من هذا التقييد كالنفقة والصدقة . والزكاة وأعمال أخرى تخدم المصلحة العامة التى يقرها الشرع الاسلامي . فالزهد فى الاسلام ليس دعوة الى التكاليف والانتقاع عن التكسب ، والعيش بمعيشة ضنكا ، كلا ، بل الاسلام يرفض نصا وروحا فكرة الانتقاع عن التكسب ، وترك الدنيا وما فيها ، وارتداء الملابس الخشنه البالية

(١) الملك : ١٥

(٢) يوسف : ٣٢

(٣) انظر : ابن كثير تفسير القرآن العظيم المجلد الثانى ص ٤٧٢ دار المصرفة بيروت تفسير القرطبي اجماع الاحكام القرآن . المجلد الرابع ص ٣٨ كتاب الشعب

للدلالة على الولاية • قال تعالى : (ألم تر أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الارض) (١)

وقال الرسول (ص) : (ان الله يحب ان يرى أثر نعمته على عبده) •
وانما كان الصوفية قد تناولوا ولجأوا الى الزوايا والربط • فهو ليعتصموا
عن الاسلام وهديه • ورغبة منهم فى ان يعيشوا عالة على المجتمع • ينتظرون الصدقة
من الغير • وهذا امر مكروه شرعا •

وحقا أن المؤمن الصادق • انما يعتمد عن اللذائذ غير المشروعة • وأن
ينظر الى هذا المال الذى بين يديه من أى طريق سيكتسبه ؟ • فان كان حلالا
أقبل عليه • وان كان حراما ابتعد عنه مخافة من الله • وهذا هو الزهد فى
الاسلام الذى يوجه المسلم الى الطريق المستقيم فى الحياة الدنيا للفوز بنعيم الآخرة •
وقد كان الصحابة رضى الله عنهم يعملون فى طرق الحلال للحصول على المال
ومن ثم قوتهم وقوت من يعملونهم • بل أكثر من ذلك • لصيانة الدين وصلة الرحم •
قال سعيد بن المسيب : " لا خير فهمن لا يجمع الدنيا يصون بها دينه وجسمه ويصل
بها رحمه " (٢) •

الزهد فى الاسلام هو القناعة بما ييسره الله لنا بعد السعى الشريف
فى تحصيل المال • بحيث لا تمتد الأيدي أبدا الى المال بطرق غير مشروعة • بسبل
نحترس من اقبال الدنيا طائفة بملذاتها ونعيمها • فنقبل عليها تنهب غير مراعين
حرمة الله فى ديننا ودياننا • قال الرسول (ص) : (فوالله ما الفقر أخشى عليكم •
ولكن أخشى ان تبسط الدنيا عليكم كما بسطت على من كان قبلكم • فتنافسوها • كما
تنافسوها فتهلككم كما أهلكتهم • •

ولقد عاش الرسول (ص) فقيرا ومات فقيرا • وضع نفسه موضعا خصبنا يحول
بينه وبين التطلع الى مال المسلمين وهو ما يسميه البعض الزهد (٣) • وفى سلوكه
هذا (ص) تأسيس وتشريع لمن يأتى بعده • وتسلم زمام أمور المسلمين • فيحافظ
على أموالهم حفظا لقوة الأمة ورعاية لأقتصادها من التدهور • فزهد • (ص) زهد

(١) لقمان • ٢٠

(٢) محمد صادق عرجون • التصوف فى الاسلام متابعه وأطوارها ص ٨٠ طبعة سنة
١٩٦٧ • نشر مكتبة الكليات الأزهرية •

(٣) فكرة الزهد فى الاسلام من فكرة الاستاذ الدكتور ابراهيم هلال •

القادر ■ ولكنه حقق عليه الصلاة والسلام فكرة الزهد الاسلامية عمليا وعاشها بين أصحابه ليكون لهم قدوة حسنة (ولكم في رسول الله اسوة حسنة) . فزهد في مال القسيسير وفيما حرم الله . وهكذا كان الصحابة رضي الله عنهم ومن سار على نهجهم ، زهدوا زهد القادر وفيما حرم الله . ودليلنا على ذلك الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه حين زهد في ماله وتجارته لقراء المسلمين ابتغاء مرضاة الله ، وموقفه من تجهيز جيش المسرة ، وكذلك الخليفةان أبو بكر وعمر قد زهدا في مالهما في سبيل الله .

فما قال الرسول (ص) لأصحابي أول تاجر منهم : اترك تجارتك ، ولا لذي صنعة اترك صنعتك ■ بل أقرهم على أسبأها وأبرهم بتقوى الله فيها (١) . فممن سميد بن المسيب قال ■ سمعت رسول الله (ص) يقول : (ان الله يحب الفقير الفنى الغنى) (٢) . ومن هنا نرى ان الاسلام يحث على الصل والتكسب للحصول على المال من الطرق المشروعة وانفاقه في الطرق المشروعة ، فيتفق على نفسه وأهله ويصل رحمه ، ويؤدي حقوق الله وحقوق عبيد ■ في هذا المال ■ فيزكون أنفسهم بما يخرجون من مالهم طوعا وجبا في الله .

فالا سلام دين علم وعمل ■ يتمشى مع الظروف والحقائق ، يوصى المسلمين بالأعتدال وعدم التسرف ، وفي الوقت ذاته يبيح لهم التكسب والاستمتاع بنعيم الدنيا دون اسراف ومن غير أن ينسوا الآخرة . قال تعالى : (وليتخ فيما أنشاك الله الدار الآخرة ■ ولا تنسى نصيبك من الدنيا ■ وأحسن كما أحسن الله اليك ■ ولا تبغ الفساد في الأرض ■ ان الله لا يحب المفسدين) (٣) .

وكفى بهذه الآية الكريمة تصور لنا الزهد الاسلامي الخالص ، الذي عمل به الرسول (ص) وصحابته الكرام ، قادة ورعية ، وحفظوا على الأمة الاسلامية ما ليتها وعزها ■ وعلى أبنائها وحديثهم وعلوهم ■

وفي ختام بحثنا عن فكرة الزهد في الاسلام ■ نقول لمن انحرفت أفعالهم عن جادة الصواب ■ وذهبوا الى حد بعيد من المبالاة والتشديد ، حتى وصل بهم القول الى أن الزهد هو ألا تملك شيئا ■ نقول لمثل هؤلاء ■ ولئن حاول الدافع عن هذا البعد المنحرف أن رسول الله (ص) كان يطلب من الله أن يغنيه من فقره وأن يقضى

(١) ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن طبعة سنة ١٢٠٢ هـ .

(٢) ابن حجر العسقلاني ■ بلوغ المرام من أوله الأحكام طبعة سنة ١٣٥٢ تصحيح محمد

حامد القسبي .

(٣) القصص ٢٧

لقد كان لهم
الأعراب

عليه دينه — أى أن رسولنا الكريم (ص) كان يطلب الفنى من ربه • فعن يحيى بن سعيد أنه بلغه أن رسول الله (ص) كان يدعو ويقول : (اللهم فائق الاصبح • وجاهل الليل سكتا والشمس والقمر حسانا اقضى عنى الدين واغنى عن الفقر ••) (١) وعن سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه قال : قال رسول الله (ص) : (•• انك ان تدع ورثتك — أغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكفون الناس في أيديهم ••) (٢)

وعلى هذا الهدى النبوى الشريف فليتأقن المتأقنون •
١ ولا أدري كيف ساغ الأمر لأصحاب العباد ة ان يخالفوا هذا الهدى النبوى الشريف بل يخالفوا أوامر الله وتعاليمه • فاما أن يكونوا أهدي من رسول الله (ص) واما أن تكون هي الضلالة • ولكننا لا نراها الا الضلالة •

(١) تفسير القرطبي ص (٢٤٨) المجلد الثالث • كتاب الشعب
(٢) صحيح البخارى ج ٤ ص ٢

الفصل الثاني : طبيعة التصوف

تقديم :

من هم الصوفية ؟

الصوفية طائفة من المسلمين ، لهم طقوس دينية مرهقة ، ورياضات بدنية شاقة ، مركزة على الكبت ، وقهر النفس الانسانية ، وقتل نوازع الحس ، وغائب الجسد ، والتجرد عن زينة الحياة وشكلياتها ، حتى يصفى الانسان الجانب الجسدى ، ويقوى فيه الجانب النفسى أو الروحى . مع نظرة متشائمة الى الحياة والهروب منها . وسلكون فى هذه الطقوس ضربا شتى من الرياضات والمجاهدات ، الشاقة . ينتهون بعدها الى مجرد تخیلات وهمية ، لا توصل الى معرفة يقينية ، بل يتصورون فى هذه التخیلات الوهمية بمخيلتهم المنخدعة أن النعيم كله فى أيديهم . وانهم وصلوا الى أعلى درجات العلم والمعرفة ، وأخذهم علومهم عن الله مباشرة وبلا واسطة . وبالتالي تصبح لديهم لذة وهمية تسيطر على نفوسهم . ويسبغون نفسى خيالهم هذا الى حد ينتهى عنده الوعى ، وذلك ينتقلون من عالم الدنيا الحقيقية الى عالم الخيال . فيتصورون أن الدنيا كلها مقبلة عليهم بلذاتها ونعيمها . ويسبغون وراء هذه المخراطة اللذيذة الوهمية يتناسون فيها الآم المذاب والحرمان الذى يعيشون فيه . ثم يأتون أن فلانا يجلب فاكهة الصيف فى الشتاء ، وآخر يجلب فاكهة الشتاء فى الصيف وهكذا .

وعند العملية التى تسمى بالتصوف من الحرمان ، والتى تقوم على هدم الحقيقة وإقامة الوهم ، هى الأصل فى قيام التصوف فى أشكاله المختلفة فى كل زمان ومكان . (١) يؤيد ما ذهبنا إليه فى العقدة السابقة . ما ذهب إليه الفزالي - رحمه الله - نفسى آخرى من زمانه - وفى كتابه الجام المصون عن علم الكلام . حيث ذهب الى القول بأن التجربة الصوفية الموضحة مما لمها سابقا هى مجرد خيالات لا توصل الى علم يقينى فضلا على انها تحمل على الصلاح والتقوى . فيقول رحمه الله " ان أعرف الخلق بصلاح احوال العباد بالاضافة الى حسن اعماد هو النبى (ص) فان ما ينتفع به نفسى

(١) قارن : صحيح عاطف الزين : الصوفية فى نظر الاسلام ص ١٤ . ١٥ طبعة سنة ١٩٦٩ دار الكتاب اللبنانى بيروت . د . ابراهيم هلال التصوف الاسلامى بسين الدين والفلسفة ص ١ طبعة سنة ١٣٩٥ هـ . محمد البهلى النبال : الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى أول الكتاب طبعة سنة ١٣٨٤ هـ ، سنة ١٩٦٥ م .

الآخرة أو يضر لا سبيل الى معرفته بالتجربة" (١). • ويستطرد الغزالي رحمه • قائلا
وكانه يريد أن يطل ما يترتب على هذه التجربة الصوفية من كشف ومشاهد • أيضا •
فيقول • " ومن الذي رجع من ذلك العالم فأدرك بالمشاهدة ما نفع وضرر وأخير عنقه
ولا يدرك بقياس العقل • لأن العقل لا يهتدي الى ما بعد الموت • بل ان ذلك لا
يدركه إلا بتصور النبوة وهي قوة وراء قوة العقل " (٢).

ونود أن نذكر هنا قصة أخرى - رواها محيي الدين بن عربي في كتابه الفتوحات
المكية لتكون خيرة دليل لنا - ولمن وقف الى جانب المتصوفة من الكاتمين والمؤلفين قديما
وحديثا - على ما ذكرناه في الفتحة السابقة من العيش في دنيا الأوهام والجرى وراء •
الخواطر اللذينة الوهمية • حيث روى ابن عربي هذه الحادثة عن بعض المارفين
عند ما تجرد عن هيكله • ودخل أرضا غير هذه الأرض التي نعيش عليها (٣) • وأخذ
هذا المارفي وصف تلك الأرض • فتارة تكون أرضا من ذهب • وأشجارها كلها
ذهب • وشمارها ذهب • كبيرة الثمر • بحيث لو جعلت الثمرة بين السماء
والأرض لحجبت أهل الأرض عن رؤية السماء • وتارة تكون أرضا من فضة • أشجارها
وشمارها من فضة • وتارة تكون أرضا من الكافور الأبيض • • • • • ويستطرد ابن عربي في
رواية أقوال هذا المارفي • وكأنه كاتب قصص خرافي ما عر - ونرى أن المارفي - على
حد زعم ابن عربي - ينزل الى أدنى المستويات الأخلاقية بتخيلاته الوهمية •
وتلبساتها الباطنية • فيمضي الى وصف نساء تلك الأرض وما عليهن من حسن ومهابة •
بل يذهب الى أكثر من ذلك فيصف لذة جماعهن بكلمات ساقطة • فيقول ابن عربي على
لسان ذلك المارفي المفسور : " وإذا نظرت الى نساها • ترى أن النساء الحور في
" الجنة بالنسبة اليهن • كنسائنا من البشر بالنسبة الى الحور في الجنان " وأما
مجامعتهم فلا يشبه لذتها " (٤).

ولهذا نرى • أن السلوك بهذه التخيلات الوهمية • وتلك الرياضات
والمجاهدات الشاقة • والنظرة المتشائمة الى الحياة والهروب منها ومن المجتمع •

-
- (١) الامام الغزالي : الجامع السوام عن علم الكلام على غامض الانسان الكامل لمبند
الكريم الجيلاني ص ٤٥ - ٤٧ ج ١ طبعة سنة ١٣٨٣ هـ •
(٢) نفس المصدر والصفحات (وسوف نتناول موقف الغزالي هذا بالتفصيل في نهاية
عذ • الرسالة بآذن الله) •
(٣) طبعا ان عذ • الأرض الثانية التي دخلها المارفي هي الأرض الخيالية السستى
يعيش فيها وراء خواطره اللذينة الوهمية • ليعوض ذلك النقص الحقيقي الموجود
في دنيا الحقيقة - أي الأرض التي نعيش عليها •
(٤) ابن عربي • (الفتوحات المكية ج ١ ص ١٢٨) دار صادر / بيروت •

من أجل هذا كله نقول بأن السلوك الصوفي لا يقدره شرع ولا عقل سليم ، لأن الشرع ،
انما جاء لسداد هذا الانسان وتكريمه ، لا لشقائه وتخطيمه ، فمعرفة بخالقه عز وجل ،
وأمره باستغلال هذا الكون الذي خلق من أجله ليقوى على طاعة ربه وعبادته ، واعطاء
كل ذي حق حقه ، حق الله ، وحق أهله ومجتمعه ، وحق نفسه (ان لنفسك عليك
حقا) .

وهذا الكيفية ينتج الانسان القوي المؤمن من يربه ، النافع لمجتمعه ، المحبوب
لهي جنسه ، فيحبه الله ويحبه الناس .

أما السلوك الصوفي بقوامه السابقة الذكر ، ينتج الانسان الكسول المتواكل ،
بل ينتج له لك الانسان المتعائم البعيد عن أوامر الله ومنفعة المجتمع :

فهذا هو التصوف ، وهو لا يتم رجاله ، اعترفوا بالعجز والتسليم بالضعف
وقلة الحيلة والاعراض عن المادة كلها وعن الأمجاد والعلوم (١) ، بل أعرضوا عن
الأرض التي بذل الصحابة والمؤمنون أرواحهم في سبيل الاحتفاظ بها ، وتركها الصوفية
وشأنها لمن يستولى عليها ، وهم بهذا السلوك الانهزامي وتقوقعهم داخل كهوفهم
وخلواتهم (٢) ، قد أتاحوا الفرصة ، وهياؤا الأسباب لأعداء الاسلام أن ينالوا ما نالوه
من أرض الاسلام وحضارته ، بل ومن قيمه وعبادته السامية من خلال الدس والتشكيك في
عقيدة التوحيد الاسلامية .

ولذلك نتيجة حتمية ، لتشتت أفراد الأمة الاسلامية ، وعدم تماسكهم ، وتمسكهم
بتعاليم الاسلام ووقوفهم جنباً الى جنب في وجه أعداء الاسلام ، كما كان الصحابة والتابعون
قلبا واحدا ، وهذا واقع في ساحات الشرف والنضال لنشر الدعوة الاسلامية بجاد ثمالة
السامية ، فلم نسمع عنهم أبداً أنهم تركوا الأرض والعرض بحجة التوكل المطلق كما يقول الصوفية
ولا نزواً في الكهوف والمشارب في خلواتهم بحجة التبتل لله ، وبالتالي الانتظار لتلقى
الكشف - كما يدعون - .

(١) قارن د . كامل مصطفى الشبيبي - الفكر الشيعي والنزعات الصوفية طبعة مؤسسة
مكتبة النهضة بغداد ص ٧٨ - ٩٠

(٢) كخلوة الفزالي في منارة دمشق ، حيث كان متلها يكشفه ، غير عابئ بتحفيز
الصليبيين وتدنؤهم لأحتلال بيت المقدس وبالتالي بلاد الاسلام (د . ابراهيم
هلال) .

قارن دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٣٢٤ ترجمة محمد عبد الهادي
ابوريد - الطبعة الرابعة سنة ١٣٧٧ هـ .

ولكننا لا نظنهم الا كشوفا خيالية يزنهم الشيطان ، فيتلهمون بهذه الدخاريق
الشیطانية ، والتلبسات الابليسية ، فيضلوا ويخسروا ■ بعد أن خسروا الديـن
والدنیا •

وهذه المقدمة نكون قد أجبنا على سؤالنا الذى طرحناه فى بداية هذا
الفصل ■ وتبين لنا من هم الصوفية ؟ وما هى المعالم الرئيسية فى طريقتهم وأثرها فى
سلوك وحياة الأفراد • والان سوف نرى موضوع هذا التصوف وحقيقته حتى نطلب لنا
الصورة أوضح وأكمل •

القسم الأول : موضوع التصوف وحقيقته

لقد رأينا قبل قليل ■ أن الصوفية جماعة انطوائيون ■ نهزمون داخل
كمهوفهم بقصد الخلوة والعزلة ، لتلقى الكشف المزعوم ، ورأينا كيف أنهم يسلكون
في سبيل تحصيل هذا الكشف أنواعا مختلفة من الأعمال الشاقة للبرهقة للنفس الانسانية
بل الممتنة لها ■

والآن ■ سوف نناقش موضوع التصوف وحقيقته كما يزعمون ■ لنقف على حقيقة
دعواهم الباطلة في التجربة الصوفية ■ ولا أقول هذا القول دون فكر أو روية ■ أو
تحاملا مني على هؤلاء الجماعة ■ ولكنها الحقيقة أقول مدعمة بشهد الأدلة على
ذلك ■

فيذهبون إلى القول بأن موضوع التصوف الذات الملية ، لأنه يبحث عنها
باعتبار معرفتها ، أما بالبرهان ، أو بالشهود والميان ■ فالأول للطالبين والثاني
للمواعين ■ وقيل ■ أن موضوعه النفس البشرية والقلب والأرواح ■ لأنه يبحث عن
تصفيتها وتهذيبها ■ ويستندون في هذا القول إلى الحديث الثابت بطلانـه :
(من عرف نفسه فقد عرف ربه) (١) .

ولنا على هذه الأقوال رد ■ فنقول : أن القرآن الكريم أنزل رحمة للمالين ،
فيه الهداية والرشاد ، وفيه معالم الطريق واضحة جلية لمن أراد أن يعرف ربه ،
فيوحده ، ويعبد ، كما أمر ■ وفيه معالم التربية الاسلامية السليمة ■ لمن أراد أن يعمل
على تصفية نفسه وتزكيتها وتهذيبها ■ ولنا في رسول الله اسوة حسنة ■ فكان
(ص) خلقه القرآن ■ وانقرآن فيه انشاد التام لصاحب الداء المضال ■ والقناعة
الكافية والمنهج السليم لمن أراد طريق النجاة ، ورغب في نيل رضى الله وتوفيقه في
الدنيا والآخرة ■

وإذا كان الصوفية يريدون أن يسلكوا في طريق معرفتهم إلى الله - وقد
سلكوا فعلا - وفي تصفية نفوسهم وتزكيتهم ، غير طريق الاسلام الذي خطه لنا
الكتاب والسنة ■ فهو طريق عرّفوس البتة - ومن جهة أخرى أن الطريق الصوفى
أعندهم ، طريق له أول ، وله وسط ■ وله آخر (٢) . فهو طريق إلى شكلـى ■

(١) انظر : احمد بن عجيبة الحسنى : ايتاظ الهمم في شرح الحكم ص ٨٠ . دار

المعرفة / بيروت ■

(٢) قارن : نفس المصدر المتقدم ص ٨٠ .

ما تحريمه ؟
ذكره صلى

١٥٠٦

١٧٤٦

خال في الأغلب الأعم من روح الاخلاص ، شو طريق يؤمن بالكم لا بالكيف ، حيث أن المرید لا بد وأن يعرفكدا وكذا حتى يصل (١) الى الحقيقة - كما يزعمون - حقيقة التجربة الباطنية المباشرة للاتصال بين العبد والرب ■ أو امكن الاتحاد بين الصوفي وبين الله (٢) .

ونرى أن فكرة الاتصال بين العبد والرب ■ قد دعا اليها الاسلام ، لكن لا بالمفهوم الصوفي المنحرف لها ■ وانما بالمفهوم القرآني السليم ■ فغاية السلم المؤمن ■ القرب من الله ومعرفته ■ ويكون ذلك باتباع أوامره وما نزل من الحسنى واجتناب نواغيه ■ والسير على سنة رسوله (ص) ■ (وما زال عدى يتقرب الى بالانوافل حتى أحبه ■ فاذا احبته كتب سبحانه الذي يسمع به . . .) وأي قرب أقرب من هذا القرب ؟ . . .

أما فكرة اتحاد الصوفي بالله ، فهي فكرة بعيدة عن الجو القرآني المسام ، بل مستندة على عناصر ومفاهيم غير اسلامية ، تضافت جميعا لاخراج هذه الفكرة بـ بين المسلمين .

ويعلق الدكتور عبد الرحمن بدوي على فكرة امكن اتحاد الصوفي بالله قائلاً : ■ " ان امكن الاتحاد بين الصوفي وبين الله ضروري جدا في مفهوم التصوف ، والأمكن مجرد أخلاق دينية . . . ويقوم في توكيد المطلق أو الوجود الحق ■ وفي امكن الاتصال ، حتى يصل المرء الى مرتبة الاتحاد التام بحيث لا يبقى ثم الا هو " (٣) .
وانما يخالف الدكتور عبد الرحمن بدوي في هذه الفكرة ، أي فكرة الاتحاد التام بين العبد والرب ومن ثم الفناء في الله والاستغراق فيه بالكلية . لأن هذه الفكرة ليست اسلامية البتة ، فضلا عن انها لا تتفق مع أبسط قواعد الاسلام ، الداعية الى تنزيهه سبحانه عن سائر مخلوقاته .

وانما نقول رداه على هذه الفكرة وأصحابها - سواء من قال بها أو من سلك سبيلها ، طائفا بتوقعه انها الطريق السليم للوصول الى الله - نقول : لماذا لا نسلم يكن التصوف مجرد أخلاق دينية محلية بأدب الشرع وتعاليمه ؟ ولماذا لم يتخلل سيرة الصوفي بالأخلاق الدينية السمحة ■ كما تغلغل بها من قبل رسول الله " (ص) " وصحابته

(١) د . ابراهيم هلال . ولاية الله والطريق اليها ص ١٤٠

(٢) د . عبد الرحمن بدوي . تاريخ التصوف الاسلامي ص ١٨ الطبعة الأولى

سنة ١٩٧٥ م

(٣) نفس المصدر السابق ص ١٩

الكرام ■ وسائر السلف الصالح ؟ حيث العمل بحدود الكتاب والسنة ، الدالان على ولاية الله والطريق إليها .

أم هل اعتقد الصوفية أن يرقوا بهذا المنطلق المنحرف الى فوق ما وصل اليه الرسول (ص) وصحبه الكرام ؟ حيث اننا لم نسمع قط في العصر الاسلامي الأول ، ولو كلمة واحدة توحى بإمكان اتحاد العبد والرب ■

اننا لا نتهم الصوفية دون تقديم الأدلة ■ على انهم يحاولون أن يصلوا الى هذا الرقى المزعوم ■ ويسمون في درجاتهم على من سبقهم حتى ابا بكر وعمر اللذين قال الرسول (ص) في حقهما بأنهما خير من طلعت عليهما الشمس بعد رسول الله (ص) ونرى الضرر يمتد بهم ومخيلتهم الفاسدة رويدا رويدا حتى وصلوا الى مقام النبوة ■ فقالوا ان الولاية افضل من النبوة وفي هذا المعنى قال ابن عربي ■

مقام النبوة في سمرخ دون الرسول ودون الولي (١) . فيظنون الشرف منهم انهم رياضاته واجتهاداته وتصفية نفسه ، أنه وصل الى ما وصلت اليه الانبياء من غير اتباع لطريقتهم ، ومنهم من يظن أنه قد صار افضل من الانبياء ■ ومنهم من يقول أن الانبياء والرسول انما يأخذون العلم بالله من مشكاة خاتم الأولياء ويدعى انفسه أنه خاتم الأولياء اننا لا نتهمهم في كل هذا ، دون مستند نستند اليه من أقوال وشهادات خاصة بهم .

ف نجد هم يفاخرون في علمهم عن سبقهم (٢) ، ويدعون الى عدم التعللهم وتمزيق الدفاتر ، بحجة أنهم يأخذون علومهم عن الله وبلا واسطة .

ونلمس في هذا ■ دعوة الى ترك الكتاب والسنة وساطة تعاليمهما . ومن ثم التحدث بالاشارات والرموز الصوفية المبهمة ، والتباهي بالكشف والمشاهدة ، وانهم سيجدون من هذه وتلك ضالتهم المنشودة في الوصول الى الله .

فهذا ابنوسعيد الخرازي يقول : " المرحلة الأولى للتصوف هي تمزيق الدفاتر وتناسي العلوم " (٣) وابو يزيد البسطامي يقول لعلماء زمانه : " أخذتم علمكم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت " (٤) . وفي هذا المعنى كان الشيخ

(١) انظر : ابن عربي : الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٠ ، ١٩٩ - ٢٠١ - ٢٢٩ -

٢٤٠ ابن تيمية : الفرقان ص ٢٤ ■ شرح المعقيدة الطحاوية ٥٥٢ - ٥٥٨ .

(٢) القصد من عبارة " من سبقهم " : عامة الفقهاء والمسلمين بما فيهم الصالحين والتابعين .

(٣) د . قاسم غني : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٢٩ ترجمة صادق نشأت طبعة سنة ١٩٧٠ م .

(٤) الامام الشعراني : البواقيت والجواهر ج ١ ص ١٧ الطبعة الأخيرة سنة

١٣٢٨ هـ . قارن : ابن عربي الفتوحات المكية ج ١ ص ٣١ . مجموعة

الرسائل والمسائل ج ٥ ص ١٠٠ .

أبو مدین اذا سمع أحدا من أصحابه يقول فی حكاية أخبرنی بها فلان عن فلان یقول :
 " لا تطمعوننا القديس " یعنی لا تحدثوا الا بفتوحكم الجديد " (١) .
 وكان الفضیل بن عیاض یقول : " ایاکم ومجالسة القراء " (٢) .

ونلمس فی هذه الأقوال الصادرة من المتصوفة أنفسهم ، دعوة الى تمزيق كتب
 الحديث ، التي جمعها ودونها رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه ، ثم دعوة أخرى
 الى عدم طلب العلم ، وهذا مخالف للنصوص ، ان قال الله عز وجل : (هل یستوی
 الذین یعلمون والذین لا یعلمون) (٣) . وقال الرسول (ص) : (طلب العلم
 فريضة على كل مسلم ومسلمة) .

ويستند الصوفية فی هذه الدعوى ، الى أنهم يتلقون العلم مباشرة عن الله
 بلا واسطة ، ولكنها دعوى باطلة ، لأن الرسول (ص) - صاحب المقام المحمود
 تلقى القرآن عن الله بواسطة الوحي جبريل علیه السلام ، وكذلك أصحاب رسول الله (ص)
 تلقوا علومهم عن معلمهم الأول ، بل ومعلم البشرية جمعا محمد (ص) (٤) . وفي
 الأخذ عن الله یقول ابن عربی فی كتابه الفتوحات المكية : " فمن كان يأخذ عن الله
 لا عن نفسه كيف ینتهی كلامه ؟ فشتان بین مؤلف یقول : حدثنی فلان رحمه الله عن
 فلان رحمه الله ، وبين ما یقول : حدثنی قلبی عن ربی ، واذا كان هذا رفیع القدر
 فشتان بین من یقول : حدثنی ربی عن ربی ، وهذا هو العلم الذي یحصل للقلب
 من المساعدة الذاتية " (٥) .

ويضی ابن عربی فی موضع آخر من الفتوحات المكية قائلا : " ان جميع
 المعلومات علوها وأسفلها ، حاملها المقل الذي يأخذ عن الله تعالى بخير واسطة
 فلم تخف عنه شیء من علم الكون الأعلى والأسفل " (٦) .

ومنا على ما سبق نستطيع القول بأن التصوف الاسلامی ، قد وطد أركانه
 وأرسى بنيانه فی المجتمع الاسلامی ، بمثل هذه الأقوال الباطلة ، وتلك القصص

(١) البواقیت والجواهر ج ١ ص ١٧ .

(٢) الامام عبد الوهاب الشمرانی - الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦ .

(٣) الزمر ٩ انظر تلبیس ابلیس ص ٣٦٥ - ٣٦٩ .

(٤) تارن . تلبیس ابلیس لأبن الجوری ص ١٧٩ تحقيق خير الدين علی . دار الرعي
 العربي - بيروت .

(٥) ابن عربی الفتوحات المكية ج ١ ص ٥٧ دار صادر / بيروت .

(٦) نفس المصدر المتقدم ص ٩٢ .

والتحورات الوهمية ■ بالاضافة الى لغة الأدب الصوفي الخلابة بما حملت من أشعار
صوفية غزلية رقيقة ، أثرت في نفوس الناس بالعشق والبهيام ■ وأهاجت أحاسيسهم
وعواطفهم الرقيقة ■ كذلك التي ينشدونها في حفلات المولد النبوي الشريف ، وفي
حفلات رقصهم المبتدع ■

ولهذا نرى أن التصوف في موضوعه وحقيقته ، وفي أسلوبه ومجاهداته ،
حادث في الملة الإسلامية ■ وإن بدايته ووسطه ونهايته — كما يزعمون — ليس من الإسلام
في شيء • لأن الحقيقة الثابتة نقول ■ أنه لم يوجد قبل المائتين للهجرة شيء
ينطبق عليه وصف التصوف بمعناه الدقيق (أي الحياة الروحية المنظمة ذات الأحوال
والمقامات والأدواق) (١) .

(١) سنوضح هذه الفكرة في الباب الثاني من هذه الرسالة •

القسم الثاني

أولا : موقف الصوفية من الضرورات الخمس : الدين والعقل والمال والنفس والفساد

ان الله سبحانه وتعالى قد خلق هذا الكون لحكمة سابقة ■ فخلق الانسان وكسره ■ وجعله خليفة له في أرضه ■ وأحاطت رعاية الله بهذا الانسان ■ فخلق له الدين ■ ليعرفه بخالقه ورازقه • وبالتالي يأمره باستغلال هذا الكون لمنفعته العامة • وكفى بهذا الدين سبيلا لهداية الانسان في الدنيا والآخرة • لأن الله عز وجل أعلم بما يصلح ما خلقه (١).

وهذا يتضح لنا أن الاسلام دين علم وعمل • بل دين اجتماعي يهدف اصلاح المجتمعات البشرية والسير بها الى طريق العزة والقوة • وسعادة الدارين ■ فكل الاسلام ستا من الضرورات اللازمة لاصلاح هذه المجتمعات هي ■ الدين والعقل والمال والنفس والمرض والنسب • ودعا الى الحفاظ عليها • لأنها الأسس المتينة لاقامة المجتمعات القوية المؤمنة برسمها ■

ولكن السلوك الصوفي بمقوماته وأهدافه لم يراع تلك الدعوة التي دعا اليها الاسلام بالاعتناء على تلك الأسس والمقومات التي تقوم عليها الحياة الفاضلة للمجتمعات البشرية • فخلعوا الناس عن لباسهم • ونسب بريافضاتهم ومجاهداتهم قد أصابوا العقل بالهذيان والجنون • فانتجوا شعفا سخيوفا غير سوى • وهذا أضاعوا المال والأهل ■ وعذبوا النفس الانسانية بحجة التبتل والانقطاع الى الله •

ولا ندرى كيف ساء الأمر لعدد من الباحثين في التصوف وارجاعه الى أصول اسلامية صحيحة ؟ فهل يقفوا على موقف الاسلام • وموقف الصوفية من هذه الضرورات الخمس ؟

ولكننا سنكشف النقيض الآن عن موقف الصوفية من هذه الضرورات والتي يدعونها لن تستقيم هذه الحياة ■ ولن يستقيم طريقنا الى الله • وبالتالي خسران الدنيا والآخرة •

(١) انظر من هذه الرسالة •

١ - فمن جهة الدين ■

قال تعالى ■ (ونزلنا عليك الكتاب ~~وحيانا~~ لكل شيء * وهدى ورحمة ومشورى للمسلمين) (١) .

وقال تعالى : (يا أهل الكتاب لا تغفلوا في دينكم ■ ولا تقولوا على الله إلا الحق) (٢) .

وقال الرسول (ص) ■ (لا تشددوا على أنفسكم ■ فيشدد عليكم ■ فإن قوما شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ، فذلك بقاياهم في الصوامع والديارات ■ رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم) (٣) .

من هذه النصوص الدينية ، يتبين لنا أن الله سبحانه وتعالى رؤوف رحيم بعباده ، أنزل القرآن وفيه الشفاء لكل داء ، وقد أمر المسلمين بالاعتدال وعدم الغلو والتشديد في دينهم ، فلا يجهدون أنفسهم ولا يحملونها فوق طاقتها ■

قال تعالى : (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) (٤) .

ونرى في الحديث الشريف توضيحا سليما لهذا المفهوم ، فنصه واضح سهل العبارة والفهم ، لمن أراد أن يسلك سوا السبيل ، وفي نفس الوقت فيه تهديد ووعيد لمن خالف ذلك (لا تشددوا على أنفسكم ، فيشدد عليكم) ونرى هذا التشديد على النفس واضحا في الطريق الصوفي فشددوا على أنفسهم بالرياضة والمجاهدة ، ولم يأخذوا بقوله تعالى :

(طه ■ ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ، إلا تذكرة لمن يخشى) (٥) .

ومعلوم أن خطاب الله سبحانه وتعالى لنبيه (ص) إنما هو خطاب لأمتيه في نفس الوقت ، ولكن السلوك الصوفي ■ سلوك متزايد ، مشدد في نفسه ، يقهر في النفس الإنسانية محتوياتها من طريق الجبن والسهو والرياضات الشاقة

(١) النحل : ٦٩

(٢) النساء : ١٧١

(٣) ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ص ٩٠ ■ مطبعة الحكومة مكة المكرمة

سنة ١٣٨٩ هـ

(٤) البقرة : ٢٣٣ وفي آية أخرى (لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) : الطلاق : ٧

(٥) أول سورة طه

بقصد اضافتها من الناحية الجسدية ، وتقوية الناحية المصنوعة الروحية فيها (١) ، لتحقيق هدفهم المزعوم وهو الاتصال بين المبد والرب ■ وامكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله .

واعتقد ان الطريق الصوفي من بدايته الى نهايته ■ انما هو ناشئ عن الجهل بشريعة الله وسنة رسوله (ص) . ومعلوم أن الجهل هو الباب الأعظم الذي يدخل منه ابليس على الناس . وقد ليس ابليس على كثير من المتعبدين قللة علمهم ، وواشتغالهم بالتعبد دون تحكيم الشريعة ، ولهذا نرى أن أوائل الصوفية كانوا يقررون بأن التحويل على الكتاب والسنة ■ وانما ليس الشيطان عليهم لقللة علمهم . فلم يجمعوا بين العلم والتعبد . فكان خيار السلف الصالح يؤثرون الوحدة والعزلة عن الناس اشتغالا بالعلم والتعبد ، إلا ان هذه العزلة لم تقطعهم عن الصلاة الجامعة ولا عيادة مريض ■ ولا شهود جنازة ■ ولا قيام بحق ■ وانما هي عزلة عن الشر وأهله .

ولكن ابليس قد ليس على جماعة من المتصوفة ، فمنهم من اعتزل في جبل كالرهبان ، ففاته الصلاة الجامعة وحضور مجالس العلماء بل نراه قد اعتزلوا في الأربطة دون السعى الى المساجد بل تركوا العمل والتكسب بحجة الانقطاع والتأمل الى الله ■

وفي نفس الوقت ، أن في بناء مثل هذه الأربطة واللجوء اليها ، مخالفة لنهْي الاسلام وتحاليمه ■ ذلك أنهم جعلوا للمساجد نظيرا بقلل جمعهم ■ بل أقاتوا أنفسهم نقل الغللى الى المساجد ، وفي هذا تشبها بالنصارى بانفرادهم في الأديرة ■

ونراهم في أربطتهم تلكه ■ مشاغلين بالأكل والشرب والغناء والرقص بعيدين عن التفقه في دين الله ، يقول ابن الجوزى : " ولقد بلغ مني ان رجلا قرأ القرآن في رباط فتمنوه ■ وان قوما قرأوا الحديث في رباط ■ فقالوا لهم ■ ليس هذا موضعه " (٢) .

(١) انظر د ■ ابراهيم هلال ■ التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة - أول الكتاب .

(٢) انظر : ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٣٢٢ .

تحقيق خير الدين علي ■ دار الوعي العربي - بيروت ■

ولكن الدين الاسلامي ، لا يقر هذا السلوك ، بل نهى عنه ■ وأبان لنا أن محبة الله وطاعته والقرب منه - لا كما يقول الصوفية - بل بمتابعة رسوله (ص) قال تعالى على لسان نبيه (ص) : (ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) (١) . وقال تعالى ■ (من يطع الرسول فقد أطاع الله) (٢) .

٢ - وأما من جهة العقل :

العقل ■ نعمة كبيرة ■ أنعمها الله سبحانه وتعالى على الانسان ليميز به عن سائر الحيوان ■ فيه عقل ، وه يميز الخبيث من الطيب ، ويه يهتدي الى سواء السبيل ، أو يضل فيشقى .

جاء الدين الاسلامي ، وعرف الانسان بخالقه ■ ودعاه الى طلب العلم والتعلم ، ليسلك الداريق المستقيم لتلك المعرفة . قال تعالى : (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟) (٣) .

قل

ثم يطلب الله سبحانه وتعالى من ذوى العقول السليمة ■ الاستدلال على قدرة الله وعظمته بالتفكر والنظر فى ملكوت السموات والأرض ■

فقال عز وجل : (ان فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعودا ، وعلى جنوبهم ويتكرون فى خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا ، سبحانه ■ فقنا عذاب النار) (٤) .

فى هذه النصوص ، نرى مدى حرص الاسلام على العقل وتنميته بالعلم والتعلم ، لأنه الأساس الى معرفة الله ، والطريق السليم الموصل اليه ، انه لا تكليف لفير عاقل .

أما الصوفية ، فهم فى سلكهم الموهق برياضاته ومجاهداته الشاقة ، وخلمواته وعزله فى الكهوف ، تعثر بهم الجن والديابليين ■ وتتابعهم طائفة من الأمراض العصبية - نتيجة الاسراف فى قمع الرغبات ومخاربة الفسرايز تبلغ فى كثير من الأحوال الى درجة الخبل والجنون الحقيقى ■ وتظهر لديهم كثير من الوسوس والخيالات الفاسدة ■ بالاضافة الى ظهور اعراض حالات مرضية

(١) آل عمران : ٣١

(٢) النساء : ٨٠

(٣) الزمر : ٩

(٤) آل عمران : ١٩٠ - ١٩١

مثل المايخوليا (١) . أو الميتومانيا (٢) . أو الهستيريا ، وغيرها من المظاهر والأمراض المرضية النفسية المتسمة بمشاعر القلق والتقص والخوف نتيجة الميزة والخلوة في مكان مظلم ، وكذلك التقليل من المطعم .

وهذه الحال ■ يعمدونها الصوفية في الذروة من مراتبهم تعرف عند همس بحال الجذب ■ ومصرف صاحبها بالمجذب ، وتظهر امارات هذه الأمراض العقلية واضحة في شذوذ السلوك عند الصوفية ■ فالتواجد والرقص ، وتمزيق الثياب الخشن والمزقة والتي لا تستر عوراتهم في كثير من الأحيان ، والسير بها في الطرقات العامة لادعاء الظهور ■ ثم لسان الحال = وهو التكلم بالهيريانية كما يزعمون = وغير ذلك من الظواهر الشاذة ■ هي من الأعمال التي لا تقدر عن عقل سليم مدرك لما يصنع (٣) .

ومن جهة أخرى ■ نرى الصوفية يحطون من درجة العقل ومنزلته في تحصيل المعرفة بحجة اعتمادهم المزعوم على الكشف والمشاهدة ، وأخذهم المعلوم عن الله بما شرة وبلا واسطة ■

وفي هذا المعنى يقول ابن عربي : " فمن طلب الله بمقله عن طريق نظره وفكره فهو تائه " وإنما حسبه التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك " (٤) . وهذا مغتاف تماماً للآية المتقدمة الداعية الى التفكير في خلق السموات والأرض بالمقل والتفكير .

هذا ■ ويحتكم الصوفية الى الضمير وما يوحيه من حكم على هذا المقل بأنه خير وعلى ذلك بأنه شر . وفي حين أن شريعة الاسلام تقسم المقل بحسب اقبالها على الله وإيمانها به ■ فالمقل الخير هو ما جمعت الشريعة منها جاً له في طريقه ، والمقل الشرير هو ما نأى عن الله أي أن

(١) المايخوليا ■ مرض السوءا ■ وهو من أمراض النفس ■

(٢) الميتومانيا : أحد الأمراض العصبية ■ ومن طوائفه حداد النفس ■ بفقدان الناس ■

(٣) انظر : سميج عاطف الزين ، الصوفية في نظر الاسلام ص ٧٥ - ٨٠ . لمحة سنة ١٩٦٩ د . ابراهيم هلال : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٦٥ - ٢٦٣ . ابن الجوزي / تلبس ابليس ص ٣٢٣

(٤) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٥ دار صادر / بيروت ■

شريعة الاسلام تقوم الناس وأفعالهم بحسب الظاهر فتعاقب السيئ على الحسنه
وتثيب المحسن على احسانه .

ومفضل اعتماد الصوفية على الضمير والخواطر واهمال الشرع وما دعا اليه
شاعت القالة بأنهم مجانيين - وروى عن الشافعى أنه قال : " لو أن رجلا
تصوف أول النهار لا يأتى الظهر حتى يصير أحرق " (١) .

ولهذا ، ونظرا لخروجهم عن الشرع ، وتجاهلهم الصاغر للفقهاء ، يمكن
اعتبارهم من أوائل المتمردين على التقاليد الشرعية .

٣ - وأما من جهة المال ، والحفاظ عليه :

قال تعالى : (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) (٢) . وقال
تعالى : (ولا تنس نصيحتك من الدنيا) وايتتبع فيما أتاك الله الدار الآخرة (٣)
وقال الرسول (ص) : (ان الله يحب العبد الفقير الفنى الخفى) (٤) .
وقال (ص) : (ان الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده) .

من هذه النصوص المتقدمة ، نرى مدى قيمة المال وشرفه وعظيم قدره . فان
الله سبحانه قد عظم قدره ، وأمر بحفظه ، إذ جعله قواما للأدب ، ومن
جعل قواما للأدب الشريف فهو شريف ، فاذا كان المال فى الاسلام لا يعتبر
حلالا إلا إذا جاء عن طريق مشروع . فان الاسلام كذلك ، لا يقبل أن يوضع
المال الألفى سبله . وعلى هذا فان الاسلام ينهى أن تنفق الأموال فى غير
الطريق التى رسمها الشرع ، كما أن النهى ورد فيه التشديد فى حالتى التبذير
والاسراف . فقال تعالى : (ولا توتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم
قياماً) (٥) . وقال تعالى : (ان الجذرين كانوا اشرار الشياطين وكان

(١) د . زكى مبارك : التصوف الاسلامى فى الأدب والأخلاق ج ٢ ص ٢٠ .
الطبعة الأولى سنة ١٩٣٨ م .

(٢) الكهف ٤٦ .

(٣) القصص ٧٧ .

(٤) ابن حجر المصقلانى : بلوغ المرام من أدلة الأحكام ص ٣٠١ حديث رقم
١٥٠٢ . تصحيح وتعليق محمد حامد الفقى طبعة سنة ١٣٥٢ هـ .

(٥) النساء : .

الشیطان لربه كفورا (١).

ومن هنا يتبين لنا أن السفيه يحجر عليه شرعا من التصرف بأمواله إلا بمسارعة طريق الوحي الذي يتولى أمره ، وذلك صوتا لصلحته الشخصية والصلحة العامة . كما أن الله سبحانه وتعالى نهى أن يسلم المال إلى غير رشيد فقال : (فان أنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم) (٢).

وقد صح عن الرسول (ص) أنه نهى عن إضاعة المال . ففى الصحيحين عن المفيرة بن شعبه مرفوعا : (ان الله كره لكم ثلاثا . قيل وقال . وإضاعة المال وكثرة السؤال) . وقال لسان : (لأن تترك ورثتك أغنيا خير لك من أن تتركهم عالة يتذفرون الناس) (٣).

من هذه النصوص المتقدمة ، يتبين لنا مدى أهمية المال وضرورة تحصيله لتحقيق مفعمتين :

منفعة فى الدنيا ، حيث أن المال هو الركيزة الأولى للاستقرار والتقدم . فبالمال يستطيع الإنسان أن يعيش حياة هادئة ، ويتطلع إلى حياة أفضل فى ظل تعاليم الاسلام . وهه تستطيع الشعوب ، الضى قدما فى شتى مجالات التقدم والعزارة .

وأما منفعة فى الآخرة ، فان الله سبحانه قد جعل قسما من أموال الأغنياء للفقراء والمؤمنين ، ففرض الزكاة ، وحث على الصدقات لتخفيف وطأة الفقر والحاجة عليهم ومن شر الفوز برضى الله وتوفيقه .

من أجل هذا كله ، أمرنا الله سبحانه وتعالى بالعمل والاكتساب . قال تعالى : (فأمشوا فى ممالكها وكلوا من رزقها واليه النشور) (٤) . وفى نفس الوقت نحثهم على المحافظة على الملكية الفردية للأشخاص والمالكين الصامة للدولة من أجل الرأسة والاستقرار . والقوة والمناعة .

أما المتصرفون - ومنظرتهم المشاهدة نحو الحياة - فقد حذرنا عن التكسب والمصل بحجة التوكل المطلق . فهجروا الدنيا وما فيها ، ولجأوا إلى كهوفهم ضارسين بمحافضة الاسلام على المال وجميعه من الطرق المشرعة ، عرض الحائط .

(١) الاسراء : ٢٢

(٢) النساء : ٦

(٣) متفق عليه

(٤) الملك : ١٥

هذا ونرى أن كسب المال يجب أن ينظر إليه من اعتبارين :

الاعتبار الأول : أن الاقتصار على كسب ما يكفي من العيش فهذا أمر لا بد منه .
 الاعتبار الثاني : وأما من قصد جمع المال من الحلال فالتأمل ننظر إلى مقصود .
 فإن قصد المفاخرة بهذا المال فيئس المقصود . وإن قصد
 اعتاف نفسه وعائلته وأدّخّر لحوادث زمانه . وزمان أفراد عائلته .
 وقصد التوسعة على الإخوان ، والتصدق على الفقراء .
 وأداء ما فرض الله عليه من زكاة وغيرها . فالتأمل يثاب على
 تصدّه هذا . وقد كان نيات خلق كثير من الصحابة في
 جمع المال سليمة لحسن مقاصدهم لجمعه ، فحرصوا عليه
 وسأوا زياداته (١) . وهذا بخلاف ما يعتقد المتصوفة
 من أن اكثار المال حجاب وعقبة ، وهذا التصور ناعى من
 تلبسات إبليس عليهم ، فيريهم عيب المال ويخوفهم من شره
 فيجردون من الأموال ويجلسون على بساط الفقر ، حتى
 إذا كان لأحد هم مال انفقته تهديراً وضياعاً ، وفي هذا
 المعنى يقولون : ينبغي للمريد أن يخرج من ماله
 حتى لا يبقى له إلا قدر ضرورته ، فما بقي له من درهم يلتفت
 إليه قلبه فهو محجوب عن الله سبحانه . ويقول ابن الجوزي :
 " وهذا كله بخلاف الشرع والمقل وسوء فهم للمراد بالمال (٢) .

ففي ادعاء المتصوفة بأن المريد يكره له أن يخلف شيئاً ، فهذا
 مخالف لما كان عليه السلف الصالح . فمتى ما حدث الرسول
 (ص) على الصدقة ، جاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه
 ينصف ما له . فقال له رسول الله (ص) (وما أبقيت لأهلك ؟)
 أجابه عمر ، مثله ، ثم ينكر عليه رسول الله (ص)

(١) ابن الجوزي : تلبسات إبليس ص ٢٠٠

(٢) تلبسات إبليس : ص ١٩٨

وأبو بكر
 أبقيت لهم رسولاً

في البخاري: «يأتي على الناس زمان يكون فيه الغنى

٩١ -

خير من المال» (كتاب الرقاق)
 في الجزء ٤٨: «الغنم بركة» و في الجزء ٤٩: «أمر رسول

وفي هذه: دليل على بطلان ما يقوله جهلة المتصوفة: أن ليس للإنسان (ص) إلا غنى
 ادخار شيء في يومه لغيره: وان فاعل ذلك قد أساء الظن بربه: ولم يتوكل بالحقاز الغنى
 عليه حتى توكله: وكذلك في قول رسول الله (ص): (اتخذوا الغنم فأنتم بها
 بركة) دلالة على فساد من زعم من المتصوفة أنه لا يصح لعباد التوكل على
 ربه الأبدان يصبح ولا شيء عنده ويمسى كذلك: ولكن رسولنا (ص) كان يدخر
 لأزواجه قوت سنة.

ومشطرة الصوفية إلى المال: قد خرجوا عن أموالهم: ثم عادوا يتكفون
 الناس: لأن حاجة الإنسان لا تنقطع: والعاقلة يحسب حساب المستقبل:
 وأنشأ أشبه مثل هؤلاء في خروجهم عن المال كسافر في صحراء: روى في بداية
 طريقه ثم أسرف الماء الذي معه: ولم يجد لسفوف التوكل: فذاق من العذاب
 ما ذاق: وربما هلك.

هؤلاء الصوفية: خرجوا عن الأموال وأنفقوها بحجة أنهم لا يريدون
 إلا أن تكون ثقتهم بالله: وهذا ناتج من قلة فهمهم للإسلام وتعاليمه: لأنهم
 يظنون أن التوكل قطع الأسباب وإخراج الأموال: يقول ابن الجوزي:
 "لو فهم هؤلاء معنى التوكل وأنه ثقة القلب بالله عز وجل لا إخراج صور المال:
 ما قال هؤلاء هذا الكلام: ولكن قل فهمهم: وقد كان سادات الصحابة
 والتابعين يتجردون ويجمعون الأموال: وما قال مثل هذا أحد منهم" (١)

والآن سوف نستعرض مشهدا من المشاهد الصوفية الكثيرة: المعسرة
 عن مدى عدم محافظة الصوفية على المال: ليكون لنا غير دليل على صدق
 ما ذهبنا إليه آنفا:

روى ابن الزيات في كتابه "التصوف إلى رجال التصوف" قصة عن أبي
 شبيب بن حسين الأنصاري: ومضمون هذه القصة ما يلي:

صار مع أبي مدين عشرة دراهم فقط (وَصَرَّ الدراهم في صورة وجعلها
 في مئزره وخرج إلى الجبل: فمر بقرية وكانت كالبها تبصر إليه وتدور به
 دون أن تؤذيه: ولكنه في هذه المرة: والفلوس معه: انكرته الكلاب ونبحته:
 وقد حال بينه وبينها أهل القرية: ولما وصل إلى مكانه في الجبل: وقعد

كانت غزالة تأتي اليه من قبل وتأوى اليه - ولكنه في هذه المرة انكرته الغزالة كالكلاب ونطحته ثلاث مرات بقرنها • ويقول : فتفكرت في سبب ذلك • وفي انكار كلاب القرية لي • فعلمت أنه من أجل الدراهم التي صررتها في منزلي • فنزعتهما • ورميتهما ناحية • ومن هنا • عادت الكلاب والغزالة الى الائتلاف من جديد • بعد أن تجرد من الدراهم (١) .

وقصة أخرى أعجب من سابقتها رواها الكلابي في كتابه "التصرف لذهب أهل التصوف" تظهر لنا بوضوح • أن الصوفية لا يستطيعون أن يعبدوا الله ويذكروه • ومصمم دراهم معدودة • قال أحمد بن السجين : "كنت أمشي في طريق مكة • فإذا أنا برجل يصيح : أغثنى يا رجل ! الله ! الله ! • قلت : مالك ؟ مالك ؟ قال : خذ مني هذه الدراهم • فاني ما أقدر أن أذكر الله وهي مضي • فأخذتها منه • فصاح : لبيك اللهم لبيك • وكانت أربعة عشر درهما (٢) .

هاتان قصتان من القصص الصوفية الخيالية الكثيرة • المعجرة عن ممدى خروج الصوفية عن المال • مخالفين في ذلك النصوص الشرعية التي سبقت أن ذكرناها • ولكننا نرى أن السبب في هذا السلوك • انما هو التصورات الشيطانية كما ظهر لنا في القصة الأولى • والالهام الشيطاني كما ظهر لنا في القصة الثانية •

وانما نرى في خروج الصوفية عن المال • انما هو ناشئ عن قلة فهم وادراك • بل هو خيل صاروا اليه عن طريق التطرف في الرياضة والتقصيف • وإذا كان أوائل الصوفية قد خرجوا عن أموالهم زهدا فيها • وان كانوا يقصدون بذلك الخير • إلا أنهم فلبوا في هذا الفعل لمخالفتهم بذلك الشرع والعقل • وهناك من الصوفية في حال الاعتدال يحرصون على المال وجمعه • وحسب متسع الدنيا للحلاج وغيره • ونرى أن متأخري الصوفية قد مالوا الى الانهزام وجمع المال من أي وجه كان ايثارا عنهم للراحة وحب الشهوات • فمنهم من يقدر على الكسب ولا يعمل • بل يجلس في الرمال تحت شدة الشمس • فيصدقات الناس • غير مبال بمن يبعث اليه • فيما كان ظالما أو مأكما • فلم يره • بحجة

(١) نيسابن : ابن الزيات : التصوف الى رجال التصوف ص ٣٢٠ • نشر أولدلف فور مطبوعات افرقيا الشمالية الفنية • الرباط •

(٢) الكلابي • التصرف لذهب أهل التصوف ص ١٨٥ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٩ •

ان الرزق لا بد وأن يصل اليهم . وهذا كله خلاف الشريعة وجهل بها وعكس ما كان السلف الصالح عليه . فان النبي (ص) قال : (الحلال بين والحرام مبين) . وبينهما مشبهات لا يعلمهن كثير من الناس . فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه " فهو لاء المتصوفة ، وهذه نظرتهم الى المال . والتي فيها افساد للطباع البشرية ، لما فيها من الانحلال الخلقى . واليأس النفسى للأفراد . بالإضافة الى التدهور المم الذى قد يصيب المجتمع .

ونسود فى ختام بحثنا عن نظرة الصوفية الى المال ، أن ثبت بمضامين أقوال أئمة التصوف الداعية الى هجران الدنيا وما فيها والخروج عن المال : قال سمنون المحب : (سنة ٢٩٧ هـ) : " التصوف الآتلك شيئاً ولا يملكه شيء " (١) .

وقال الجعيد (سنة ٢٩٧ هـ) : " التصوف ليس أخذ عن القيل والقال . ولكن أخذ عن الجوع وقطع المألوفات والمستحسنيات " (٢)

هذه هى نظرة المتصوفة الى الدنيا وعيشتها فحرموا ما أحل الله وأحلوا ما حرم الله . قال تعالى رداً على تلك النظرة المتشائمة : (قل ممن حرم هذه الله التى أخرج لعباده والطيات من الرزق) (٣) .

٤ - وأما من جهة النفس :

أن فى خروج الصوفية من المال وثقة برهيمته ، بل وعدم حرصهم على كسبه ، تمهيد للنفس الانسانية وإزالة لال لها . فلا يستطيعون امتداد همومهم النفسية تحتاج من وسائل الراحة والأطمئنان وتلبية مطالباتها الضرورية . لأعتقد هم الباطل ان اذلال هذه النفس وتحقيرها هو السبيل الدوسل المسعى الى الله . ولكن الدين الاسلامى يدور الى عزة النفس وتقويتها وعدم تحييدها ما لا تطيق . قال تعالى : (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) (٤) . وقال الرسول (ص) : (المؤمن القوى خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف) .

(١) التفسيرى . الرسالة القشيرية ص ١٦٥ طبعة سنة ١٣٦٧ هـ . الطوسى : المصباح ص ٢٥ . تحقيق رتديم د . عبد الحليم محمود وطبعه عبد الباقي سرور طبعة سنة ١٣٨٠ . مكشور : الصوفية فى الاسلام ص ٣٠ . ترجمة نور الدين شريعة طبعة سنة ١٩٥١ .

(٢) عبد القادر الجيلانى : فتوح الغيب ص ١٦٦ طبعة سنة ١٣٨٠ هـ .

(٣) الأعراف ٣٢ (٤) الققرة : ٢٨٦ .

من هذه النصوص الدينية • يتبين لنا أن الأسلام صريح في المحافظة على النفس البشرية • فلا يحملها ما لا تطيق • سواء في العبادات • أو الأعمال الدينية الأخرى • فقال الرسول (ص) • (لا تشددوا على أنفسكم فيشيئ الله عليكم) (١) • وفي هذا نهى من الرسول (ص) عن الضلوع في الدين • بالزيادة عن المشرع بقصد راحة البدن • عن عائشة رضى الله عنها أن النبي (ص) دخل عليها وعندها امرأة • قال • (من هذه ؟) • قالت : هذه فلانة • تذكر من صلاتها • قال : (مه) • عليكم بما تطيقون • فوالله لا يما الله حتى تملوا • وكان أحب الدين إليه ما دأوم صاحبه عليه • (٢) •

أما المتصوفة • فهم على العكس تماما مما يقرره الدين الأسلامي من المحافظة والاعتناء بالنفس وتنويرها • فلذلك لال النفس عند هم هو السبيل الموصل إلى الله • فنراهم يطقونهم المرهقة • وحلقات ذكرهم المبتدعة • والزعم • والرقص • وتمزيق الثياب • لا يريدون إلا لال النفس وتحقيرها • وأى إهلاك للنفس بحث تمريرها لحرب الله ورسوله •

وكيفينا في هذا المجال • حتى لا نطيل — أن نتكلم بعض الشيء عن جماعة من المتصوفة • وهم الملامية (٣) • ونظرتهم إلى النفس • حتى يظهر لنا الصورة الكاملة لموقف الصوفى من نفسه • من كبح جماحها • واتهامها وتأنيبها في كل الأوقات •

فيرى الملامى أن المالم شر لا خير فيه • فيجب عليه التزام الحزن • ورؤية التقصير في جميع أعماله • واتهام نفسه دائما بذلك التقصير • وهذه —

-
- (١) انظر ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ص ٩٢ طبعة سنة ١٣٨٩ هـ •
 - (٢) النووى : رياض الصالحين ص ٢٤ طبعة سنة ١٣٧٩ هـ • مكتبة الجمهورية السورية •
 - (٣) المذهب الملايى : مؤسسه الحقيقى حمدون القصار (ت سنة ٢٧١ هـ) وأبو حفص الحداد (ت سنة ٢٦٤ هـ) وأبو عثمان الميرى (ت سنة ٢٩٨ هـ) • وانتشر مذاهبهم في مسابور • ويقوم على مقاومة النفس واتهامها ورؤية التقصير في كل ما يصدر عنها • بل والشك فيها دائما • ويظهرون للناس بالمظاهر التى تشيىير لوصهم • وتجلب عليهم سخطهم وازدراءهم • ولذلك سمو الملامية •
 - انظر : د • أبو العلا عفيفى • الملامية والصوفية ص ١٣ — ١٦ طبعة سنة ١٩٤٥ م دار احياء الكتب العربية • د • محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية في الاسلام طبعة سنة ١٩٤٥ ص ١٠٧ — ١١١ • د • ابراهيم هلال • للتصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١١ — ١٤ • د • كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٥١ — ٥٢٤ • د • أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية في الاسلام ص ٢٦٨ — ٢٧٠ • د • قاسم غنى : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٢٦٠ — ٢٦٢ ترجمة صادقى نشأت طبعة سنة ١٩٧٠ • محمد البهلى النبال : الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى ص ١٢٧ — ١٢٩ •

طبعاً — نظرة تشاؤمية غير اسلامية (١) ، لها أصولها في التشاؤم الزرادشتي والهندي (٢) ، والدليل على ذلك ، أن الواسطي لما دخل نيسابور سبى إلى أصحاب أبي عثمان الحيري : بماذا كان يأمركم شيخكم ؟ • فقالوا : كان يأمرنا بالترام الطاعات ورؤية التقصير فيها • فقال : أمركم بالمجوسية المحضة (٣) .

وعلى هذا فقد قام المذهب الملامتي على أساس نظرة تشاؤمية للنفس — الإنسانية • وتناول على هذا التشاؤم ، مذهباً كاملاً في تذليل النفس وتحقيقها • ولومها دائماً واتهامها وحرمانها من كل ما ينسب إليها من علم أو عمل أو حال أو عباد (٤) قال أبو عثمان الحيري : " لا يرى أحد عيب نفسه وهو يستحسن من نفسه شيئاً • وإنما يرى عيوب نفسه من يتهمها في جميع الأحوال " (٥) .

٥ — وأما من جهة العرض والنسب :

فالاسلام صريح في المحافظة على الأسرة المسلمة ، وجعلها اسرة متماسكة • أفرادها متعاونين ، هادفين اصلاح اسرتهم ، عاملين بما أمر الله به من الاعتناء بالأهل والولد ، وصلة الرحم • وجعل هذه الأمور من المسؤوليات التي يتحملها رب الأسرة قال تعالى : (قوا أنفسكم وأهليكم نارا) (٦) . وقال الرسول (ص) : (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) .

وجعل الله النفقة على الأهل من الطاعات ، الخربة الى الله • قال الرسول (ص) : (أفضل دينار ينفقة الرجل : دينار ينفقة على عياله) (٧) . ، وبالقابل نجد أن عدم النفقة على الأهل فيه اثم وممضية • قال الرسول (ص) : (كفى بالمرء اثماً أن يضيع من يقوت) (٨) .

- (١) د • أبو العلا عفيفي : التصوف الثوري الروحية في الاسلام ص ٩١ • قارن الملامتية والصوفية ص ٤٤ .
- (٢) الملامتية والصوفية ص ٤٤ .
- (٣) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١١ — ١٤ قارن المصدرين المتقدمين ونفس الصفحات • (٤) الملامتية والصوفية ص ٤٨ .
- (٥) الامام الشعرائي : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٤ قارن : ايقاظ الهمم ص ٩١ .
- اللامتية والصوفية ص ٤٢ • التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٢ • التصوف الثوري الروحية في الاسلام ص ٩١ .
- (٦) التحريم : ٦ .
- (٧) النووي : رياض الصالحين ص ١٣٦ .
- (٨) ابن حجر العسقلاني : بلوغ المرام من أدلة الأحكام ص ٢٤١ حديث رقم ١١٢٣ طبع سنة ١٣٥٢ هـ .

ومن هذا المفهوم ■ نرى أن الاسلام حريص على الاعتناء بالأسرة المسلمة ■
وتربية أفرادها تربية اسلامية سليمة • لأن في صلاح هذه الأسرة • صلاح للمجتمع
الاسلامي ككل •

أما المتصوفة ■ فأنهم يسلوكهم ورياضاتهم ومجاهداتهم • يصفون
الجسد ■ فلا يقوى على العمل والكسب وذلك لم يتمكنوا من الحصول على ما
ينفقونه على ذمهم • وهذا نراه يتشبهون من كافة المسئوليات الاجتماعية
حتى عدم رعاية الأهل والولد • وفي هذا المصنى يقولون ■ لا يكون الانسان
صديقاً الا اذا ترك زوجته وأولاده • وترك أولاده • وكأنهم أيتام ثم يأوى الى
مآزل الكلاب • وفي هذا القول • مخالفة واضحة لما أمر به الاسلام من ضرورة
ورعاية والشفقة على الأهل والولد وصلة الرحم •

ويتربى على السلوك الصوفي هذا • مخاطر اجتماعية شنيعة • فيضيع
الأهل والولد • ويصبحون عائلة فقراء يتكففون اناس • ويضى بهم الحال الى
الانحراف • للظروف الحياتية القاسية التي يعيشون بها نظراً لغياب من
يتفق عليهم • لأتكايف في غلوته بحجة الانقطاع الى العبادة • ولكنى لا أراها
العبادة مبتدعة لا يقربها شرع ولا عقل • وهذا فلا يستفيد هذا من عبادته
أولاً • إلا يستفيد من أسرته وأولاده ثانياً ■ ثم يكونون عبثاً ثقيلاً على المجتمع
من ناحية ثالثة ■

ولهذا • فالأعراض عن الأهل والولد ليس ما يحبه الله ورسوله • ولا هو
دين الأنبياء ■ لأن الله سبحانه قال : (ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا
لهم أزواجا وذرية) (١) •

(١) الرعد : ٣٨ • أنظر الصارم السلول لابن تيمية ص ٢٠٠ • تحقيق محمد محي
الدين عبد الحميد الطبعة الأولى • مكتبة تاج بطنطا •

ب - التأويل ووضع الأحاديث الموضوعة تبريرا لمذهبهم :

قام المصوف ، وأصبح مذهبها محدد الأركان ، له نظرياته الخارجية عن المنهج الاسلامي ، ورموزه وأشارته وشطحاته ، مما أثار ثورة الفقهاء للحفاظ على شريعة الله ، وقد سميت من أن تشوبها شائبة ، وهذه سنة الله في خلقه ، إذ يهيبى لهذا الدين من يحمل على عاتقه عبء الدفاع عنه ، والحفاظ على أصوله ومبادئه ، وتنقيته من الشوائب المدسوسة ، والتصورات الميتافيزيقية ، التي قد تفسد عقيدة التوحيد الاسلامية ، وأخذ الفقهاء بحفظ العلوم الشرعية بنصوصها وأحكامها لحماية الناس من الأضاليل والأوهام ، فكتبوا كتبهم ، ودونوا فيها الأحكام الظاهرة التي استخلصوها من الكتاب والسنة .

وفي المقابل ، كتب الصوفية كتبهم ، فملا جبهة بالمواجيد والأذواق ، والحقائق الدكشوفة - على حد زعمهم - بل ذهبوا الى أبعد من ذلك ، فهم يرون أنفسهم ورثة الأنبياء ، وسميهم اخوان الصفا " أولياء الله وعباده المخلصين " (١) .

وأخذ الصوفية ينظرون الى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم ، مما يحيط من شأن الفقهاء وعلمهم بالقياس الى الصوفية وعلومهم ، وأخذوا يحذرون الناس بأساليبهم المتخفية - من صحة علماء الظاهر ، ويظهر هذا واضحا من وصية لأحد مریدیهم : " فليعذر البعيد من صحبتهم والقرب منهم ما استطاع فان توقف في مسألة ولم يجد من يسأل عنها من أهل الباطن فليسأله على حذر ، ويكون معه كالجالس مع المقرب بالحيلة " (٢) .

وقد تجاهل الصوفية الحقيقة الواضحة من أن علماء الشريعة يجدون فيها قواعد محددة منظمة يسهل الرجوع اليها في الفصل بين الناس " ولا نجد مثل هذا عند رجال الصوف لانهم يعتقدون على المخالفة ، ويستفتون القلب وليس في ذلك سلك شمس " مذبذوب " (٣) .

وعند ما لاحظ الصوفية ثورة الفقهاء عليهم من جهة ، واستفراغ الناس ودهشتهم من أحوال الصوفية وأقوالهم من جهة أخرى ، عمدوا الى غلق تبريرات لمذهبهم حتى

(١) د . زكي مبارك : التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق ج ٢ ص ٢١ ٢٢ طبعة

١٩٣٨ م (٢) إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص ٧٦ .

(٣) التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق ج ٢ ص ١٩ .

لا يسألوا عن إقامة البرهان والدليل عليها ■ وكأنهم يريدون بذ لك تمويه وخداع الناس فقالوا بأن علومهم ذوقية لا يكاد النظر يصل إليها إلا بذوق ووجدان ■ كالعلم بكيفية حلاوة السكر ■ لا يحصل بالوصف فمن ذاقه عرفه ■ وفي نفس الوقت طلبوا من الناس التسليم المطلق لهم ■ فقالوا بأن مواجيد عم لا تقبل المنازعة ، فلا يلزمها إقامة الدليل عليها • وتنفيذ المخططهم هذا فقد عمدوا إلى تقسيم الناس إلى قسمين : عامة وخاصة • وقالوا بأن العامة يكفيها ظاهر العلوم الشرعية ، أما الخاصة فهي الطبقة المختصة بالعلوم الذوقية أي الكشفية • وهذا يكون الصوفية قد قسموا الدين إلى قسمين ■ شريعة وحقيقة ، وجعلوا الشريعة لأهل الظاهر الذين يقولون بالنصوص دون الحاجة إلى تأهل ■ وأما الحقيقة فهي لأهل الكشف والعرفان - حسب زعمهم - وهم الخاصة من الناس الذين يعتمدون على تأويل النصوص الشرعية بحجة الوصول إلى الفهم الباطني لها ■ مما أخرجهم ذلك إلى جو غير اسلاحي ، حيث صرفوا النصوص إلى معنى لا تحتكمها ، إلا عن طريق الأحلام والخواطر واستفتاء القلوب والتي استعملوها أيضا لاثبات أو تضعيف بعض الأحاديث النبوية الشريفة •

وكان السبب الذي دعا الصوفية إلى هذا القول ، هو اعتقادهم بأن النصوص والسبل الشرعية تعاليف طريقتهم ، ومن هنا خشي الصوفية من نقمة علماء الشريعة عليهم ■ فبادروا بمهاجمة مجتمعهم مهاجمة عنيفة • وقد حمل ابن عربي وهو من أئمة التصوف حملة قاسية على علماء الشريعة حتى شبههم بفراغة الرسل • قال : " ما خلق الله أشقى ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته ، العارفين به عن طريق الوهب الألهي ... فهم لهذا الطائفة مثل الفراغة للرسل " (١) •

ولم يكتف الصوفية بالوقوف عند حد دعوتهم الداعية إلى التباغض والتباعد بين أفراد الأمة الإسلامية ■ بابتعاد المريد من رجال الشرع ومبايحتهم ■ بل ذهبوا إلى أمر أخير من ذلك ■ يمس صلب الشريعة الإسلامية وما نزل من الحق ، فتباغى الصوفي بعمله ■ وأدعى أنه أفضل من علماء الفقهاء بحجة أنه يأخذ من الله مباشرة وبلا واسطة أما الفقهاء فقد أخذوا علومهم عن طريق الرواة • فهذا أبو زيد البهائي يتباغى في علمه ، مما أخرجهم عن جو الاعتدال فيقول : " أخذتم علمكم ميتا عن ميت ، وأخذنا ما نسا عن الحي الذي لا يموت ■ يقول أمثالنا : حدثني قلبي عن ربي ، وأنتم تقولون

(١) ابن عربي ■ الفتوحات المكية ج ١ ص ٢٧٩ •

حدثني فلان ، وأين فلان ؟ قالوا : مات ، عن فلان ، وأين فلان ؟ قالوا : مات .^(١) وفي هذا المعنى يقول الشيخ أبو مدين : (كان إذا قيل له قال فلان عن فلان عن فلان ، يقول : نريد أن نأكل قديدا ، هاتوا أثرتي بلحم طوى يرفع هم أصحابه . . . حدثوا عن ربكم واتركوا فلانا وفلانا . . .)^(٢) .

ونخلص من هذه المباراة ، أن أصحابها يريدون أن يشككوا في المصادر التي استقى منها علماء الشريعة علومهم وهي الكتاب والسنة . وفي هذا القول : أمر خطير في الإسلام . إذ يدعو إلى تقويض دعائمه ، بل إلى تركه وهجره ، والتلبيس بالكشف المزعوم - الذي يوزنه لهم الشيطان - لتلقي هذه العلوم ، ولكنها في الحقيقة ليست علوما ، بل هي أوهام وأباطيل .

وماء على دعوتهم تلك . يرى الصوفية أنهم أحق الناس بشرح النصوص الدينية بحجة أن الواحد منهم أصبح أعلى عالم بالله ، يأخذ علومه عن الله . ويأخذ شروحها منه أيضا فتكون العلوم وشروحها من عند الله . وفي هذا المعنى يقول ابن عربي : " فينبغي أن يكون أهل الله العاملين أحق بشرحه (أي القرآن) وبما أنزل الله فيه من علماء الرسوم ، فيكون شرحه أيضا تنزيلا من عند الله على قلوب أهل الله " .^(٣) .

لأن دعاة الشريعة في نظر ابن عربي متمسكون بالدنيا ، غافلون عن الآخرة . فلما رأى أهل الله ، أن الله قد جعل الدولة في الحياة الدنيا لأهل الظاهر مسن علماء الرسوم ، وأمرهم التحكم في الخلق ، بما يفتنون به ، وألحقهم بالذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون .^(٤) .

وهنا شعر الناس بجنافية بعض الصوفية بحريدتهم ودعوتهم إلى الهروب وعدم مجالسة العلماء ، مما أدى إلى حبس الناس في معتقلات الجهل والظلام . فكثير عدد المطالبين والمجاهزين . وغلوا أيدي الناس عن حقيقة الإسلام بالتركيز على تردد ورد أوراك معينة . بغية صرف الناس عن قراءة القرآن وتدبر معانيه .

غير أن العقلاء وصالح المؤمنين . لم ينخدعوا بالأحوال الصوفية وأقوالهم وكتاباتهم . بل راحوا يكشفون دون مشقة عن باطنها ويحذرون الناس منها . وهذا أبو زرعة - أحد تلامذة الإمام أحمد بن حنبل - حين سئل عن كتب التصوف أجاب قائلا : " هذه كتب بدع وضلالات . عليك بالأثر فإن فيه غناء " .^(٥) . وعند هذا

(١) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ١ ص ٢٨٠

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ٢٨٠

(٣) نفس المصدر والصفحة

(٤) سميع عاطف الزين : الصوفية في نظر الإسلام ص ٣٣ طبعة سنة ١٩٦٩ .

تعرض الصوفية لمهاجمة ومعارضة الفقهاء مؤيديين بروج من الله ، فظهر الحق ، وقتل من قتل من أعياء التصوف ، ونفى من نفى ، وكتم من كتم بعد لجوءه إلى أساليب ملتوية من رموز وإشارات مبهمه ، وعدوا إلى تأويل خاص بهم للقرآن ، ووضموا أحاديث كثيرة لدعم آرائهم في المواقف المختلفة .

ويكفينا الآن ، أن نقدم تفسيراً لابن عربي لآية من الآيات القرآنية ، حتى يظهر لنا بوضوح مدى انحراف الصوفية وراء التأويل لخدمة أهدافهم المنحرفة .
يقول الله عز وجل : ﴿ ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ﴾ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم (١) .

لغزى الآن أيجاز البيان في تفسير وتأويل ابن عربي لهذه الآية الكريمة فيقول : يا محمد، ان الذين كفروا ستروا محبتهم في عنهم ، فسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون كفروا سواهم ، فأنهم لا يحفلون بغيري . وان تنذرهم بغلقى وهم ما عقلوه ولا شاهدوه ، وكيف يؤمنون بك ، وقد ختمت على قلوبهم فلم أجعل فيها سماعاً لغيري ، وعلى سمعهم ، فلا يسمعون كلاماً في العالم الأسمى ، وعلى أبصارهم غشاوة من بهائي عند مشاهدتي فلا يبصرون سواي . ولهم عذاب عظيم عذري أنذرهم بعد هذا المشهد السني إلى انذارك وأحجبهم عني ، كما فعلت بك بعد ذلك قوسين أو أدنى قريباً .

ويستلزم ابن عربي قائلًا : " انظر كيف أخفى الله سبحانه أولياءه في صفوة أعدائهم ، نستروا محبتهم فيرة منهم عليه . . . وأبقاهم غرقى في بحور الذات بمشاهدة الذات . فقال لهم : لا بد لكم من عذاب عظيم . . . فملأهم بجميع الأسماء وأنزلهم المصير الرعيباني وفيه عذابهم . وأما أبو زيد فلم يستطع الاستواء ، ولا أطاق المذنب ، فصالح من حينه . فقال تعالى : ردوا عليّ يحيى ، فإنه لا صبر له عني ، فحجبني بالشوق والمخاطبة . وقرء الكفار فنزلوا من المشرق إلى الكرسي .

وما تقدم ، نرى أن ابن عربي قد عمداً إلى تأويل الآية السابقة ، تأويله خارج عن الجوانب القرآنية العام من جهة ، ولخدمة ما يذهب إليه في تجويزه الصوفية من نظريات بعيدة عن المنهج الإسلامي كوحدة الوجود ثم الكشف والمشاهدة والفتنة الصوفية .

ومضى الصوفية في تأويلهم للآيات القرآنية ■ وتفسيرها لخدمة نظرياتهم البعيدة عن المنهج الاسلامي ■ كقولهم بالحقيقة المحمدية ■ "بد" نشأة الخلق ■ حيث يقولون ■ "بد" الخلق الهيا" وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية " (١) فيمد أن تكلم ابن عربي عن نشأة الخلق .. الى ان وصل الى نشأة الجسم الظاهر محمد (ص) يقول : "ظهرت سيادته التي كانت باطنه ■ فهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم" (٢) ■

وفي هذا ■ انحراف واضح عن جادة الصواب ■ ومخالفة للنصوص الشرعية
فالصفات الواردة ■ هي صفات لله تعالى لا يشاركه فيها مخلوق ■ ومن جهة أخرى
أن الله تعالى أعلمنا أن هذا الرسول الكريم (ص) إنما هو بشر مثلهما ■ ينسى كما ننسى
ولا يعلم الغيب (انما انا بشر مثلكم) (٣) ■ ولو كنت أعلم الغيب لاستنكرت من
الخير (٤) ■

وعلى هذا النمط ، سار ابن عربى فى تأويله للقرآن ، فذهب الى تأويل
(بسم الله الرحمن الرحيم) تأويلا يخرج بمقائله عن الجواز القرآنى المأمور . فقال
فى قوله تعالى الرحيم : الرحيم صفة محمد (ص) وه كمال الوجود والرحيم
تمت البسملة ، وتتامها تمّ العالم خلقا وابداعا ، وكان عليه السلام مبتدأ وجود
العالم عقلا ونفسا . فالرحيم هو (محمد) (ص) ومسم : هو أبونا آدم . (٥)
ومن هنا نرى أن ابن عربى قد سخر بسم الله الرحمن الرحيم لخدمة نظريته الخاصة
بالحقيقة المحمدية وانها أصل الوجود .

ولم يكتف الصوفية بظاهرة التأويل المستنكرة والمجازات المستكرهة التي هي
بالألفاظ والأحاجي أولى منها بالبيان والهداية (٦) بل عمدوا الى وضع أحاديث
موضوعة لتأييد مذاهبهم . وهذا جنابة منهم على الشرع . ومقصودهم خدعة
أعداهم . فقد سبق أن ذكرنا أنهم قالوا بالحقيقة المحمدية . وإنها بدو نشأ

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ١١٨ - تاريخ الإسلام لابن الأثير - الديلمين

والفلسفة من ٢١٣ - ٢٢٠

(٢) نفس الصدر ص ١٣٧

(۳) الکیمف ۱۱۰

(٤) الأعراف ١٨٨

(٥) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٠٩ . انظر تلبیس ابلیس (ذکر نبذة من کلامهم فی

القرآن (ص ٣٧٢ - ٣٨٤ • حيث يبين ابن الجوزي أخطاء الصوفية في تأويلهم للآيات القرآنية .

(٦) أنظر: ابن القيم: **أعلام الموقنين** ج ١ ص ٢٤٩ • مراجعة وتقديم عـه
 عد الرؤوف سعد • دار الجيل / بيروت

الخلق ■ وتأولوا الآيات القرآنية لتأييد هذه الفكرة ■ ولكي يزيدوا من تأكيد هذا ■
وضعوا الأحاديث الموضوعة • فوضعوا الحديث : كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ■
ولكنه حديث فاسد من حيث الحقيقة • والصنى ■

أما من حيث الحقيقة • فالحديث الصحيح يقول : (كنت نبيا وآدم بين
الروح والجسد) • فجاء الصوفية • وأخذوا هذا الحديث بمد أن حرفوا الكلم عن
مواضعه • ووضعوا حديثا آخر يخدم نظريتهم في الحقيقة للمحدثين •

وأما من حيث الصنى ■ فقد قرن الصوفية بين الماء والطين في حديثهم •
فقالوا وآدم بين الماء والطين • فالما • عنصر معين معروف • أما الالين فيشمل الماء
والتراب • اذن لسياق الكلام باطل •

وضعوا حديثا آخر يخدم نظريتهم في المعرفة • قالوا : " من عرف نفسه
فقد عرف ربه " (١) • وقد قالوا بهذا الحديث الموضوع الثابت بطلانه ■ ونسبوه إلى
الرسول (ص) • لتأييد الطريق الصوفي المميز المؤدى إلى معرفة الله • ويقولون
بصدق هذا الحديث : سبب معرفة الصمد ربه معرفة الصمد نفسه ■ من عرف نفسه
فقد عرف ربه ■ من عرف نفسه لربه ■ أفنى كنيته بربه " (٢) • ويذهبون إلى القول
بأن هذا الحديث ثابت لديهم بالكشف (٣) • لأنه قد يكون هناك حديث ضعيف ترك
العمل به لسبب ما • وهو في حقيقة الأمر يكون صحيحا بالنسبة للولى • وفى هذا
الصنى يقول ابن عربى : " وب حديث يكون صحيحا من طريق روايته • وحصل لهذا
المكاشف • الذى قد عاين هذا المظهر ■ فسأل النبى (ص) عن هذا الحديث فأكرهه
وقال له • لم أئله ولا حكمت به • فهلم ضعفه ■ فهترك العمل به عن بينة من ربه •
وان كان قد عمل به أهل النقل لصحة طريقه وهو فى نفس الأمر ليس كذلك " (٤) •

ولا يخفى ما فى هذا القول من خطر عظيم على مبادئ الاسلام ■ بل مسن
تهديم الأصول الشرع ومنهجهم • والتالى نقضى كثير من أحكامه القهية • ونهيه

(١) أنظر ص من هذه الرسالة •

(٢) أحمد الرفاعى • البرهان المؤيد ص ٣٤ الطبعة الأولى سنة ١٢٢٢ هـ •

(٣) الامام الشمرانى : اليواقيت والجواهر ج ١ ص ٤٤ الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٨ هـ •

(٤) ابن عربى • الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٠ - ١٥١ •

ص ٤١
و ص ١٥٠
ص ١٧٥

السبيل أمام أعداء الاسلام لوضع الأحاديث ■ والتقول على رسول الله (ص) بمسما
يحلون لهم من الفاظ يزينها لهم الشيطان .

هذا ■ ونعتقد أن هذا الأسلوب الذي لجأ اليه الصوفية لتبرير مواقفهم ■
أنما هو ناتج من عجزهم على إقامة البرهان على صدق ما ذهبوا اليه ■ وهربوا من ثورة
الفقهاء واستجابوا لرغز العامة خاصة وانهم يتعمدون هذه الطائفة لا تلزمهم
إقامة البرهان على صدق دعواهم ■ لأن دليلهم وكشفهم يحكم عليهم . أتباع ما ظهر لهم
وشاهدوه (١) . لأن الحق سبحانه وتعالى هو الذي يعطيهم - على حد زعمهم -
الأمر على أصله من غير اجمال ولا حيرة . فهو يعلمهم ورثا نهجا محفوظا من الخلل (٢) .
وعلى هذا الأساس ■ ذهب ابن عريى الى الافتخار بحلومه التي تلقاها ■
بالكشف ، بل ذهب الى حد ادعائه أنه يعلم الغيب . قال :

هذه علوم من تحقق كشفها ■ يهدي القلوب الى السبيل الأقوم
فالحمد لله الذي أفاض جامع ■ لعلومها ، ولعلم ما لم يعلم (٣)

وفي هذا القول ، خروج سافر عن الجواز القرآني العام ■ حيث أن القرآن هو
الهادي الى السبيل القويم ■ والنهج المستقيم . وفي الوقت نفسه أخبرنا عز وجل بأن
لا أحد يعلم الغيب حتى رسوله الكريم (ص) حيث قال تعالى على لسان رسوله (ص) ■
(ولا أعلم الغيب) (٤) . وقال تعالى : " وما كان الله ليظلمكم على الغيب " (٥) .

أما ابن عريى ، فقد تخلى هذه الحدود ، وقال انه يعلم العلوم الغيبية ■
وحقا انه الشيطان ، هو الذي يصوره هذه الأقوال ، فأغواء وأخرجه عن الحق .

هذا ■ وقد قام الدكتور ابراهيم هلال بمناقشة عدة أحاديث موضوعة من قبيل
الصوفية والحاملة طابع الفتنوس ، كحديث (أول ما خلق الله المقل) (٦) ، وخسر
سيادته بنتيجة أن هذه الأقوال واثبت بطلانها ، وأن المقل ليس أول مخلوق كما
يدعي الصوفية (٧) .

(١) انظر : الفتوحات المكية ج ١ ص ١٠٦ ، ١٥١ .

(٢) نفس المصدر - السابق ص ٦ .

(٣) الفتوحات المكية ص ١١٨ ج ١ .

(٤) الأنعام : ٥٠ .

(٥) آل عمران : ١٢٩ .

(٦) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٢٥ .

(٧) انظر : د . ابراهيم هلال ، نظرية الصرفة الاشرافية ص ٨١ - ٩٠ .

القسم الثالث : التربية الصوفية للمريد

ان الطريق الصوفي في تربيته للمريدين ، طريق مرهق مشدد فيه ، يعتمد عن الجو القرآني العام ، والهدى النبوي الشريف ، " لما فيه من افساد للطبع الانسانية " . ويعد بها عن الفطرة التي هي أساس الصلاح في الانسان ، والتي جابها الاسلام لتفديتها وتنقيتها (١) ففقدناها بأسس تربية سليمة ، ونستوتوهم .

وانتجت الانسان المؤمن بهذه ، الضيق لمجتمعهم .
واذا نظرنا الى الصوفية فانهم يدعون أن أساس تربيتهم هو بآخلاق عريضة بهم وتصفية نفوسهم وتركيزها ، لكن بأسلوب معين ، لا بأسلوب الذي أمرنا الله به ، وكأنهم يريدون أن يقولوا : نريد طريقا آخر لتحقيق هذا الهدف ، غير طريق الاسلام ، وفعلنا قد قالوا بهذا وسلكوا سبيله . فسلوكوا بمريد بهم ضربا شتى من ألوان الجوع والحرسان والرياضات الشاقة (٢) . أثرت في نفوس هؤلاء المريدين ووهنت من أجسامهم ، وبهذا سار الصوفية بمريد بهم هذا الطريق الى الضعف وقلة العيلة ، بدلا من أن يسيروا بهم في طريق الكمال الجسدي والمقالي والخلقي .

وهناك تقليل منطقي لهذه الحالة المتردية للمريدين ، اذا نظرنا الى هدف شيوخهم وأنانيتهم في ادلال مريد بهم لأغراضهم وتسخيرهم لخدمتها ، بدليل قولهم " كن مع شيخك كما يكون الميت بين يدي الفاسل ، لا ارادة له معه " (٣) .

وفي هذا المعنى قال بعضهم :
يقلبه ما شاء وهو مطاوع (٤) .

وكن عند كالميت عند مفسل

وسنعرض الآن فصلا تاما عن التربية الصوفية للمريدين ، مبرزين أهم ملامحها واتجاهاتها ، حتى يتبين لنا أن هذه التربية تربية غير اسلامية ، لا تتماشى مع أبسط قواعد الانسانية وحقوق الانسان .
والشيء الذي يستدعي الانتباه في هذه التربية هو ضرورة وجود شيخ كمال

(١) هذه الفكرة من د . ابراهيم هلال .

(٢) انظر : الفتوحات المكية الباب الثالث والخمسين . قارن : عهد الوهاب الشمراني : الكبريت الأحمر / على هامش اليواقيت والجواهر . الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٨ هـ .

(٣) د ٢٨ ج ١ . من محمد صادق عرجون : التصوف في الاسلام منابعه وأحواله ص ١٠٦ . طبعة سنة ١٩٦٢ .

(٤) قارن : محمد أمين الكردي : تنوير القلوب ص ٤٠٥ . الطبعة الثامنة سنة ١٣٦٨ هـ . قارن : السيد أبو الفيض المنوفي . الدخول الى التصوف الاسلا ص ٦٢ .
الدار القومية للطباعة والنشر بدون تاريخ .

يزعمون • فيقولون : " قد أجمع أهل الطريق على وجوب اتخاذ الانسان شيخا لسه •
لأن ما يتم الواجب الآ به • فهو واجب " (١) • ويقولون • معللين ضرورة التمسك
في التربية الصوفية : " لأنه لا يمكن الخروج من النفس • والتخلص من دقائق الرياء من
غير شيخ أبدا " (٢) •

ان لهذه الدعوة • التي لا أساس لها من الصحة • أثرها النفسي العميق في
نفسية المريد • ففيها استقطاب كامل للمريد بين خول الشيخ • لاعتقادهم أن طريق
النجاة على أيديهم • فلم يدخروا جهدا في السعي وراء هذا الشيخ والأ نضمام تحت
لوائه • ويضفون عليه حلا من القداسة والتبجيل ويمشون في بحور من التصورات الوهمية
بأنهم أصبحوا على قاب قوسين أو أدنى من الثرب والاتصال بالله • اذا هم غيبدوا
بأمره ونهيه • فلا يخادرون مجلسه • وفي هذا استكانة وقعود عن العمل والاكتساب
والنتالي كثرة العاطلين والمجازين • ولم يعلموا أن في تعطيل الطاقة البشرية تحريم •
حيث أن الطاقة البشرية هي مدار كل نشاط وتنظيم • وعمل وإنتاج • ولولاها لما كان
هنالك شيء اسمه عمران أو مدينة • لان انعدام الطاقة البشرية يعني انعدام الفعالية
الانسانية التي تستتبع انعدام الحياة • والطاقة البشرية هي القدرة الانسانية في كل
مجهوده ينتج عن الانسان •

ولهذا • نرى ان الانسان الذي قعد واستكان أمام شيخه • له عيب •
فهو المحرك والفاعل ضمن حدود طاقته • ان لا يكلف الله نفسا فوق طاقتها • لما
يحتاجه لتأمين أسباب حياته ما هو مستخر له من الله سبحانه • والله سبحانه وتعالى
وجه هذا الانسان لكي يعمل وفقا لما هو مستخر له • ويقول الرسول (ص) :
(اعملوا • فكل مهسر لما خلق له) •

ولم يكتف الشيخ بهذا التعطيل لمدد محدود من المريدين • بل أراد •
ان يجذبوا أكثر فأكثر لساحتهم • فقالوا : من ليس له استاذ فليس له بولي • ومن
شيخ له فشيخه الشيطان (٣) •

(١) تنوير القلب ص ٤٠٥ •

(٢) أحمد بن عجيبة الحسني : ايقاظ الهمم ص ٢٦ • دار المعرفة بيروت •

(٣) انظر : الامام الشمراني : الأنوار القدسية ج ٢ ص ١٥ • تحقيق طه عبد الباقي

سرور • الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦ •

وهذا نزلهم يؤكدون على ضرورة وجود الشيخ في الطريق الصوفي ■ معتبرونه
السبيل الوحيد الموصول إلى الله ■ بل واسطة إلى الله ■ فينادى المريد ■ يا واسطتنا
الله (١) لأن المريد إذا أحب الشيخ محبة كالمحبة سكن الشيخ معه في ذاته ■ ويكون
بمنزلة الحبلى التى تحمل بولدها (٢) . وفكرة الوساطة هذه لها أصولها النصرانية والذى
ليس له شيخ ماذا يفصل ■ ■ سؤال توجهه إلى أئمة التصوف ■ ونوجهه ■ لله الذى
كل باحث أو كاتب فى التصوف قديما وحديثا وساغ له أمر إرجاعه إلى أصول إسلامية ■
ليرى جواب أئمة التصوف أنفسهم على هذا السؤال ■ حيث يجيب محي الدين بن
عيسى فى الباب الثالث والخمسين من كتاب الفتوحات المكية فيقول : " يجب على كل من لم
يكن له شيخ أن يحمل هذه الأمور حتى يجد له شيخا ■ ومنها الجوع والسهر
والصمت والعزلة ■ ولا أدري ■ لماذا لم يسغ لابن عيسى أن يقول للناس : عليكم
بالكتاب والسنة ففيهما الشفاء لكل داء " ٢٠

ولعمري ■ لا أدري لم ذهب عدد من الباحثين فى التصوف إلى إرجاعه
إلى أصول إسلامية ■ فهالاً وقفوا على مثل هذا الجواب من ابن عيسى وغيره ■ وتدبروا
أمره ■ وفهموا موارضته لروح الدين الإسلامى ؟ وقالوا لا [أخطأ ابن عيسى ■ بل
يجب الرجوع إلى الكتاب والسنة فى كل شىء " .

ومضى بنا الطريق الصوفي فى تربيته للمريد بن ■ مصورا لنا جوا دىكتاتوريا
متسلطا ■ قائما على الضغط والاكراه ■ وكبت الحرية الشخصية للفرد ■ طامسا معالم
المدالة الاجتماعية التى جاء الإسلام لتحقيقها ■ مظهرا التمييز الطبقي بين المريد
وشيخه التى جاء بها الإسلام بكل قوة (أن أكرمكم عند الله اتقاكم) .

ومن مظاهر هذه الديكتاتورية المتسلطة :

- ١ . أن يقرر المريد شيخه ■ ويمظمه ظاهرا وباطنا .
- ٢ . أن يكون مستسلما ■ متقادا ■ راضيا بتصرفات الشيخ .
- ٣ . أن يخدمه بالمال والبسند .
- ٤ . أن يجتنب نهيه وأن كان فيه حقه ■ وأن لا يعترض على أمره .

(١) الأنوار القدسية ج ٢ ص ١٥
(٢) عبد العزيز الدباغ ■ الأبريز ■ تأليف أحمد بن المبارك ص ٣٦٧ الطبعة الأولى
سنة ١٣٨٠ هـ ■

• • الأيمترض عليه فيما فعله • ولو كان ظاهره حراما • مخالفا للشرع • ولا يقول له • لم فعلت كذا ؟ لأن من قال لشيخه لم ؟ • لا يفلح أبدا • وفي هذا المعنى قال بعضهم :

ولا تترض فيما جهلت من أمره عليه فان الاعتراض تنسازع
وسلم له فيما تراء ولو يكن غير مشروع فثم مخسار (١)

بهذه النصوص • نستطيع أن نتصور الكيفية الخاصة للعلاقة بين المريد وشيخه • والتي تتمثل في أقصى درجات الخنوع والسكون التام • بل والاستسلام المطلق لأمر الشيخ ونهيه وان كان مخالفا للشرع وتعاليه •

وفي هذا • أمر خطير في الاسلام • اذ يفتح أبواب تعطيل الشريعة أمام من لم ترسخ قدمه في معرفة الله تعالى • والأمة مجمعة على أن سرعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر • لا تعطل بالأستاذية والتلمذة • أما حكم ذلك الشيخ على المريد الذي يسأل شيخه عن أمر ما بأنه لم يفلح أبدا • فهذا حكم جائز لا يقصر شرع • وفيه تعطيل لقوله تعالى : (فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون)

كما أنه يتنافى مع التربية الاسلامية التي توجب شجاعة النفس وجرأة القلب في الحق • كما حدث مع الأعرابي حين قام الى الخليفة عمر بن الخطاب وقال لــــه : والله لو رأينا فيك أعوجاجا لقومنا بهسيوفنا هذه •

وهذا الموقف الذي يقفه المريد مع شيخه • وتقبله منه كل ما يصدر عنه ولو كان حراما • وعدم جرأة المريد على قول الحق • والأمر بالمعروف • والنهي عن المنكر • بهذا • المواقف وغيرها مما ذكرنا سابقا وما لا يتسع المجال لذكره • نرى أن الطريق الصوفي • انما يحمل على تحظيم القوة العقلية البشرية • تلك القوة التي جاء الاسلام ففذاها وعمل على تهيتها وأمر بالتفكر السليم بعقل سليم في ملكوت السموات والأرض للاستدلال على قدرة الله وعظمته ووحدانيته • • ولهذا فالطريق الصوفي في تربيته للمريد انما يمتنع الشخص البعيد عن الله • (٢) •

(١) أنظر : محمد أمين الكروى • تنوير القلوب ص ٢٨ • الطبعة الثامنة سنة ١٣٦٨ هـ •
إيقاظ الهمم ص ١٠٤ - ١٠٥ • التصوف في الاسلام منابعه وأطواره ص ١٠٦ •
محمد صادق عرجون • طبعة سنة ١٩٦٧ •
(٢) أنظر : د • إبراهيم هلال : ولاية الله والطريق إليها ص ١٤٠ •

وأما من الناحية الاجتماعية ■ فالتنا نرى أن الطريق الصوفي ينتج انسانا بمبیدا
عن المجتمع • فالدين الاسلامي — ومن خلال مفاهيمه المتعددة — يدعو الى تكميم
الانسان ■ ويحرص على ضرورة استقامة سلوكه • وتهذيب معاملاته مع خالقه ومع —
جنسه • يريد لهذا الانسان أن يرقى الى مرتبة رفيعة من الخلق القويم • وأنزل
عليه القرآن ■ وهداه الى سواء السبيل •

فدعا هذا الدين الى ضرورة صيانة وحفظ الحقوق الشخصية للأفراد ففى
ظل عدالة اجتماعية تسودها المحبة والاخاء والمساواة • ومن ضمن هذه الحقوق؛
الحرية الشخصية للانسان — لا الكبت والحرمان كما شاهدناه فى الطريق للصوفى — لأن
هذا الانسان ■ لا يستطيع ان يحيا حياته الاجتماعية السليمة • الا اذا تحقق له القسط
الأوفر من الحرية الشخصية ■ والتي تمنح للفرد طاقة الابداع والابتكار لتحقيق أهداف
سامية يصبو اليها فى تحسين أوضاعه الاقتصادية والاجتماعية • والنهوض بمجتمعه الى
مستوى رفيع من التقدم الحضارى والثقافى •

أما الطريق الصوفى ■ ومن خلال ممارسة الضغط والاكراه والتشديد على المريد
من كافة المجالات ■ بحيث لا يدع له مجالا لمخبره عما فى نفسه فيؤدى حتما بالمريد
الى الانحطاط السلوكى ■ ويصبح انسانا غير مهتم لما يجرى حوله • بل يستكين متقوقعا
فى خلوته ■ منتظرا نفحات قرب الأنس من شيخه ليوصله الى الله •

وفى هذا تأثير مباشر على نظام وحياة المجتمع الذى يعيش فيه • فلا خدمة
مقدمة لمجتمعه • ولا حتى الى أهله وذمه • بل تعذيب جسدى شديد ■ يؤدى الى
الضعف وقلة الحيلة ■ وبالتالى تلاشى وانعدام ملكة الابداع • بل وحتى حب الاستطلاع
ومعرفة الحقيقة التى فطر عليها الانسان ■ وجاء الاسلام مفذيا ومنميا لها •
قال تعالى : (سنريهم آياتنا فى الأفاق وفى أنفسهم حتى يجبين لهم أنه الحق) (١) •

ومضى بنا التاريخ الصوفى • وكشف لنا عن جو آخر من الديكتاتورية المتسلطة
القائمة على التمييز العنصرى بين المريد ■ شيخه • حيث الميزة والكبرياء للشيخ ■ والذلّة
والسكينة للمريد ■ بحيث لا يتقبل المريد ولا يعمل الا ما يرد عليه من تهل شيخه وان كليان
مخالفا للشرع • وفى هذا افساد للطابع الانسانية وسعد بها عن تعاليم الاسلام وهديه •

يقول صاحب ايقاظ الهم : " ومن آداب المريد السكينة والوقار في الجلوس في مجلس الشيخ ، لا يتكلم ، لا يرفع صوته عليه ، لا يأكل معه ، أو عند ، لا ينام في فراشه أو قريبا منه ، حتى ولا يجلس في مجلس موضع الشيخ ، لأن في ذلك كله ازدراء للشيخ وعدم التنظيم له . هذا ، يجب انتمزال المريد عن عقله ورياسته وعلمه وعلمه الآ ما يرد عليه من قبل شيخه " . (١) .

ومضى صاحب ايقاظ الهم ، ويحيط هذا ، التعليمات بهجو نفسي رهيب ، خال من المدالة الاجتماعية التي تتطلب اغلاق باب المقارنة الذاتية ، والتطلعات الطبقية بين الشيوخ خاصة ، فيقول : " عند الانتقال من شيخ الى شيخ تسوس بسدور الارادة ، فتفسد شجرة الارادة لفساد أصلها " . (٢) .

وكانه يريد أن يقول ، أن طرق الشيوخ الموصلة الى الله ، متعددة تعدد الشيوخ ، لا طريق واحد واضح كما هو الحال في طريق الاسلام .

ومن هذا المنطلق ، أصبح القلوب المتزايد في المشايخ ، ومن هنا قال ابن تيمية : " ونجد الكثير من الغلاة في المشايخ ، اذا زار قبره يغفلون فيه ، بكى وخشع واستكان وتضرع ، أما اذا صلى في بيته الصلاة المفروضة ، فانه يصلّيها بقلب غافل لاه ، ربما يكون فكره حائلا حول قبر شيخه " . (٣) .

ومضى الطريق الصوفي في تربيته للمريدين ، ساعيا الى هذر الكرامة الانسانية وفيها ، تلك الكرامة التي كرمها الله لمباد ، (ولقد كرمنا بني آدم) (٤) ، وفطر الانسان على هذه العزة والكرامة ، وجاء الدين وفدّى هذا الشعور الانساني وعمل على تنميته وفق المنهج الاسلامي الصحيح .

(٢٥٦) انظر : الامام الشمراني : الأنوار القدسية ص ٩٦ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦
ايقاظ الهم لأحمد بن عجيبة الحسني ص ١٠٤ - دار المعرفة - بيروت
(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٢ ص ٣٥٢ ، قارن : الاعتصام للشاطبي
ج ١ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .
(٤) الاسراء : ٧٠

أما الطريق الصوفي • فقد سعى الى تحطيم هذه الكرامة • والنزول بالفرد الى أحوط درجات الذل والانكسار • وتجريده من الشعور والاحساس • فيقولون : " من لم يكن له خد يداين • لم يصر له كف يباس " (١) . وقالوا : " لا تصلح هذه الطريق الا لأقوام كنسوا بأرواحهم المزابل " (٢) . ويقول الشيخ عبد القادر الجيلاني في ^{وصية} : " كمن أرضا تحت أقدام هؤلاء القوم • يرابا بين أيديهم " (٣) . وكان هذه الصبغة قد أنت على كل ما وضحناه آنفا من اسلوب التهية الصوفية للمريدين •

ونكون بهذا • قد أتيننا على معالم الطريق الصوفي في تبيينه للمريدين • وكنا قبل قليل قد أتيننا على معالم الطريق الاسلامي في تبيينه للأفراد • وقد ظهر لنا الفرق واضحا جليا بين الطريقين : طريق الاسلام وطريق الصوفية التي يعتمد أولا وآخرها طريقا مفسدا للطباع البشرية • يعتمد بها عن الفطرة التي فطر الله عليها الانسان •

(١) الأنوار القدسية ص ١٢٧ •

(٢) نفس المصدر ص ١٦٠ •

(٣) عبد القادر الجيلاني : الفتح الرباني والفيض الرحماني ص ٧ • طبعة سنة

١٩٧٣ دار العلم للجميع •

وسأنا الصوفية قد رضوا لأنفسهم طريقا إلى الله غير الطريق الذي أراد الله ،
وسار على نهجه رسوله (ص) ، فهو إذن طريق ضال مبتدع ، متأثر بثقافات
أجنبية بعيدة عن الإسلام ، وسوف نتكلم بعد قليل — أن شاء الله — عن هذه
الثقافات والصادر الأجنبية وأثرها على التصوف الإسلامي في الباب الثاني
من هذه الرسالة .

ب — أما بالنسبة إلى الهدف :

فشاية الصوفى فى طريقته هى مشاهد الحق والاتصال بين المبد والمرب
وإمكان الاتحاد به ، ثم الاطلاع على أسرارهم ، وكان الصوفية لا يقتنعون بالإيمان
إلا إذا كان من مشاهدة برؤية ولهذا فأصول طريقتهم زهد وعزلة وذكر ومراعاة
الهدف منها ، الوصول إلى الإيمان والثبات على المشاهدة والكشف ، لا الخوف
من الله ولا الرغبة فى جنته . (١)

نعم هكذا قال الصوفية ، أنهم لا يعبدون الله خوفا من ناره ، ولا طمعا
فى جنته ، ذلك لأن لهم تصورات خاصة إلى الجنة والنار والنعيم والمعذاب ،
تستعرض بل وتنفي ما أخبرنا سبحانه عن الجنة والنار ، والنعيم والمعذاب ، وكان
الصوفية يريدون أن يعرضوا عن القرآن ، ولم يأخذوا بما جاء به ، وبتهم
أدوائهم وما يزينه لهم الشيطان ، وملا قد قال البعض بهذا ، فقال الحلاج :
انه يمكننى ان اقول او أؤلف مثل القرآن او اتكلم . (٢) وقد ذكرنا أن نفسى
نظرتهم إلى الجنة والنار معارضة للقرآن الكريم ، وهذا هو الحلاج وقد روى
يوما وهو يكتب شيئا ، ففعل له : ما هذا ؟ فقال : هوذا أعارض القرآن . (٣)

وينفى بعض الصوفية فى هذا السلوك الضال إلى أبعد من هذا ، فيصرحون بأن
القرآن كله شرك ، وهذا هو المفيد التلمسانى يقول وهو يميل بمطه كيمسرا :
" القرآن كله شرك ، وإنما التوحيد من كلامنا " . (٤)

(١) انظر : ولاية الله والطريق إليها ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٢) د . محمد على إبراهيم ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ٣١٢ طبعة سنة ١٩٢٠ .

(٣) ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل ج ١ ص ٢٦ لجنة التراث العربى (بدون تاريخ) .

(٤) انظر : سميح عاطف الزين : الصوفية فى نظر الإسلام ص ٦٠ .

بهذه النظرة الى القرآن وتصوراتهم الوهمية الفاسدة نحو الجنة والنار قالوا بأنهم لم يعبدوا الله خوفاً من ناره ، ولا طمعا في جنته لاعتقادهم الضال أن جهنم مصيرهم الى الزوال المطلق وتحول العذاب الى نعيم وراحة وهذا نراهم قد تحولوا الى عدم الايمان بالجنة والنار كشيء محصور في الشهاب والعتاب .
عندهم اذن ضرب من الأوهام .

وما يجهلنا نذهب هذا المذهب هو ما يقوله عبد الكريم الجيلي في كتابه :
" الانسان الكامل " : " من ان روحا نزل عليه واخبره بمعلوم منها " ان
جهنم مصيرها الى الزوال المطلق والتالي يتحول العذاب الى نعيم وراحة " (١)

وتؤكد لنا هذه الصبغة أن جميع التصورات الصوفية الوهمية انما هي مخاريق
شيطانية وتلبيمات ابليسية بدلالة هذه الروح النازلة على هذا الشخص ولا أظنها
الا روح شيطانية تزين لمصاحبها المقاصد والضلالات فتطمس مصيرته ، وتبصده
عن جادة الصواب فيهلك . وهذا ما يؤكد وصف عبد الكريم الجيلي لعذاب
اهل النار وصفا عيانيا فيصفهم - وكأنه واقف بالقرب منهم - بأنهم يمزجون
ولكن عذابهم لذة متازة ، تشبه لذة من به جرب فيحكه فهو وان كان يقطع
من جلد نفسه ، يتلذذ بذلك الحك فهو بين عذاب ولذة " (٢) حتى ان ابن عربي
يذهب الى أبعد من هذا " فينفى العذاب مطلقا حيث يقول : " فلا عذاب ولا
عقاب " الا نعيم وأمان " (٣) والأغرب من ذلك كله هو قول عبد الكريم الجيلي
" ان من اهل النار اناسا عند الله افضل من كثير من اهل الجنة ، ادخلهم
دار الشقاوة ليتجلى عليهم فيها " (٤)

هذه هي عبارة الصوفي لا خوفاً من ناره ولا طمعا في جنته وانما بهدف مشاهدة
الحق والاطلاع على اسرارهِ وامكان الاتحاد به ، وهو هدف شاعر صمدى الاسلام
وتعاليمه . حيث ان الحق عز وجل قال في حق انبيائه : (يدعوونا رغبا ورهبا)

-
- (١) عبد الكريم الجيلي : الانسان الكامل ج ٢ ص ٣٠ طبعة سنة ١٣٨٣ هـ .
(٢) انظر : الانسان الكامل ج ٢ ص ٣٣ = ٣٨ = ٣٩ . قارن : الكبرى الأحمر على
حاشي البواقيت والجواهر ج ٢ ص ٢٠٠ - ٢٠٤ (في عذاب اهل النار) ثم الكبرى
الأخضر ج ١ ص ١٣ (في نعيم اهل النار)
(٣) الفتوحات المكية ج ١ ص ١١٤ = ١٦٩ .
(٤) الانسان الكامل ج ٢ ص ٣٣ .

أما المباديات والطاعات في الدين الاسلامي ، قد طلبت من المبد لنافس
 دنيوية وأخرية ، وليست لرؤية الله في الدنيا كما هو الهدف عند الصوفية
 " كما انها لا اعتبار لها الا بعد الايمان القائم على التمددين والاعتناع ، لا
 المشاهدة " (١)

والآن وبعد ان تبين لنا الفرق الشاسع بين طريقين الاسلام ، وطريق الصوفية
 الى الله ، نريد ان نوضح معالم الطريق الصوفي بدرويه ومساكنه التي يسلكونها
 لتحقيق اهدافهم :-

(١) الزهد ::

هو المظهر العام للتصوف والرياسة الصوفية . وهناك تعريفات كثيرة للزهد
 تدور حول خلو الايدي من الملك وترك الدنيا والتعبير عن سلوك انطوائى
 منقهر بعيد عن مشترك الحياة الاجتماعية . اى الهروب المطلق من هذه
 الحياة وترك الأمور على ما هي عليه لاعمل . لا تدبير ، ولا مشاركة . يقول
 ابو علي الدقائ : " الزهد ان تترك الدنيا كما هي لا تفعل أبني رباطاً
 أو أهر مسجداً " (٢) .

بهذه الروح الرهبانية مضى الصوفية يرفعون الناس في الفقر ولم يفتنوا
 الى ان الزهد الزهري باني لم يكن الفضائل التي دعا اليها الاسلام - لان الاسلام
 دين اجتماعي ، والزهد الرهباني منافي لروح الحياة الاجتماعية . ولكن
 الاسلام دعا الى نوع اخر من الزهد وصفههم اخر . فدعا الى القصد والاعتدال
 وعدم الاسراف الى الحد الذي ينسى فيه الانسان آخرته ، دعا الى جمع المال
 وكل ما كان رزقا حلالا ولم يدع الى تحريم كل شيء . وكل مؤمن صادق في الايمان
 يلتزم التحريم من اللذائذ غير المشروعة ، ولكن الزاهد يتحج من اللذائذ
 المشروعة وغير المشروعة .

ولهذا فالزهد المصروج هو تراص لا ينفع في الآخرة ، وإنما كلما يستمتع به

(١) ولاية الله والطريق اليها ص ١٤٤ .

(٢) عبد الله اليافقي ، نشر المحام من الغالية . ص ٤٢ ، تحقيق ابراهيم عطوة ، عوض
 الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ هـ . قارن الرسالة القشيرية ص ٢٩٤

بالمبذ على طاعة الله فليس تركه من الزهد المشروع بل ترك الفضول للتسبي
تشغل عن طاعة الله ورسوله هو المشروع . (١)

فالرجل الذي يجود بدرهم ما يملك اقرب الى الزهد من الفقير السدى
يحف عن ديناره . ما لا يملك . ذلك لأن الاسلام دعا الى أن يطيب الانسان
نفسه بزيكها . بأن يزهد في قسم من ماله للفقراء والمحتاجين . لأن الزهد
لا يدل على قوة النفس الا حين يتضمن معنى الحرمان ، والحرمان ما تملك أقسى
وأصعب مما تؤمل . (٢) قال تعالى : " آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا
مما جعلكم مستخلفين فيه " . (٣)

أما الزهد عند الصوفية هو ترك الدرهم والدينار وتحريم الامتلاك والادخار
والتجرد من المصنوع والكسب والإعراض عن الزواج والطيبات من الزين . فسوق
ذلك لزوم الغلوة للقضاء على حظ النفس .

وهذا المفهوم قال الصوفية بفكرتى الزهد والفقر ، وضرورتها في بداية
الطريق الصوفى الموصل الى الله . على حد زعمهم . قال ابو عباس
النهارى : " الفقر بداية التصوف " (٤) وقال عبد القادر الجيلانى
" ما دام في قلب الانسان شهوة من شهوات الدنيا ولذة من لذاتها ، وطلب
راحة من راحتها من سائر الأشياء ، من مأكول ، أو مشرب ، ولبوس وتكلم .
فليس يزاهد حقاً " . (٥)

ومضى الصوفية الى أكثر من هذا فأخذوا يدعون الناس الى الفقر
والعزى لكى يعرفون الله . وكان الفقر والعزى هما الموصلان الى معرفة الله
بدلاً من الكتاب والسنة . قال ابو يزيد البسطامى أنه وجد المعرفة بالله

(١) انظر : مجموعة الرسائل والسأئل ج ١ ص ٢٢٠ . قارن : نيلكمون : الصوفية
في الاسلام ص ٤٠ .

(٢) د . زكى مبارك : التصوف الاسلامى في الأدب والأخلاق ج ١ ص ٣٠ .

(٣) سورة .

(٤) د . قاسم غينى : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٣٩٠ ترجمة صادق نشأت طبعة
سنة ١٩٧٠ .

(٥) عبد القادر الجيلانى : فتح الغيب ص ١٢٢ طبعة منه ١٢٨٠ هـ .

" بطن جائع وبدن عار " (١) • وهذا القول مناف لتعاليم الاسلام بل ولأبسط قواعد المنطق السليم حيث ان ثروة الدين من ثروة البدن فلا يستطيع انسان ان يقوم بأعمال العبادات والطاعات على الوجه الأكمل ولا حتى القيام بمتطلباته الاجتماعية بدون عار ووطن جائع كما يدعون •

قال الرسول (ص) : من أصابه جهد في رمضان فلم يفطر فمات فدخل النار •

وقال (ص) : (ان الله يحب ان يرى أثر نعمته على عبده) •
ونال (ص) : (المؤمن القوى خير وأحب الى الله من السومر الضعيف) •

ولكن الصوفية لم يرتضوا لأنفسهم هذا التشريع بل أرادوا ان يشرعوا ديناً جديداً لهم بطريقته واسلوبه الخاص ، فحرموا على انفسهم ما أحل الله فأمتنعوا مثلاً عن أكل اللحوم والحلوى وقالوا : " أكل درهم من اللحم يقص القلب أربعين يوماً " وهذا القول لعاصل في المذهب البrahmى حيث يمتنعون عن أكل اللحم ولا يرون ذبح الحيوان وهذا ليس من الاسلام فى شىء • (٢) ولهذا نرى ان الصوفية قد اعتبروا تحريم الامتلاك والادخار وهذا وحرموا الطيبات من الطعام وسماوا ذلك رعباً ، مخالفين فى ذلك أمر الله وهدى رسوله الكريم (ص) • قاله سبحانه اعلم بمصالح الأبدان • قال عز وجل : (أولم يروا انا خلقنا لهم ما عملت ايدينا انعاماً فهم لهم مالكون ، وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يشرعون ولهم فيها منافع ومشارب أفلا يشكرون) وقال تعالى : " ولا تنس نصيبك من الدنيا " ولهذا ان منح النفس شهواتها عار بالبدن ومن أضر الأشياء على الشبان الميدين والمبتدئين فى الطريق هو الجوع • (٣)

(٢) انظر : ولاية الله والطريق إليها ص ١٤٥ — ١٤٧ •

(٢) انظر : ولاية الله والطريق إليها ص ١٤٥ — ١٤٧ •

(٣) نفس المصدر السابق ص ١٤٧

فالجوع يقتل الحيوة ، وموت الفرد على صغر النفس وموت العزيمة ،
وانحلال الشخصية ولا يمكن لرجل يكفى باكلة واحدة في الاسبوع ان يكون
من رجال الأعمال . اذا فالصوفية فتتوا المالم الاسلامى واضروا به ، حين
حببوا اليه النظم والجوع ولوعقل الصوفية ■ ودرسوا الطبيعة الانسانية
حق الدرس لتشير موقعهم في فهم الفقر ■ لو انهم عرفوا أن الفقير لا يصلح
لقيادة او الاسهام في النهضة الاجتماعية والسياسية والخلقية ، لأيقنوا أن
الفنى سلاح مارق في ايدى المصلحين . (١)

ولهذا نرى ان اسلوب الصوفية المتقدم في الزهد والفقر ، اسلوب لا يقره
عقل ولا شرع ■ بدليل معارضة تلخص القرآن والسنة . وخاصة اذا تدبرنا
القرآن الكريم من اوله لاخره فاننا لا نجد نقطة الزهد الا في موضع واحد
وقد جاءت في سورة يوسف عليه السلام . ولكنها جاءت بمعنى يختلف تماما عما
يقصد بالصوفية منها ، فقد جاءت في القرآن بمعنى عدم الرغبة من جانب
النافلة السيارة في ابقاء يوسف عليه السلام في ملكيتهم في قوله تعالى :
" وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين " (٢) أى
من غير الوافين في ابقائه على ملكيتهم ■

وكلمة ختامية : نقول ان عقيدة الصوفية في ان الزهد طريق موصول
الى معرفة الله ، او الى مشاهدته ليست اصيلة ولا ثابتة . (٣)

(٢) الترهيب وترك الزواج :

نجد الكثير من الصوفية قد انحرفوا قليلا او كثيرا عن بعض التعاليم
الاسلامية الخاصة لبناء الحياة الاجتماعية السليمة على اساس علمية هادفة ■
فقد رأينا قهلا قهلا انحراف الصوفى الداعية الى خلو الايدى من الاملاك
والانقطاع عن علائق الدنيا وهذا يؤدى الى نتيجة حتمية وهى عدم القدرة
على الزواج ونفقاته . فقالوا نهروا من الزايق — بالترهيب وترك الزواج بحجة

(١) د زكى مبارك ■ التصوف الاسلامى فى الأدب والأخلاق ج ٢ ص ١٨٠ ■ ١٩٠ ، ١٩١ .

(٢) سورة يوسف ■ ٢٠

(٣) ولاية الله والطريق اليها ص ١٤٦ .

أن التجرد من الأ^وزواج والأ^وولاد أعين على الوقت للفقير وأجمع لهم^سه ،
والذ^ل لعيشة ٠٠٠ وتبريرا لهذه الفكرة المنحرفة قالوا : " ان التزويج
انحطاط من الحزمة الى الرخص " . (١)

اننا لا نقرر هذا اتها^ما منا للصوفية ولكننا نجد الكثير من اقوالهم^س
تعتبر بعض المبادئ الأساسية التي دعا اليها الاسلام وحض عليها ، آفات
تبعد الانسان عن الطريق الصوفي ذوالمنهج الصحيح كما يدعون ، كالتزويج
والتكسب وطلب العلم وكتابة الحديث . قال ابو بكر الدقاق : " آفة المريـد
ثلاثة اشياء : التزويج وكتابة الحديث والامسار " . (٢) وقال الجنيد
سيد الطائفة — " أحب للمريد ان لا يشغل قلبه بثلاثة وآلا تغير حاله :
التكسب وطلب الحديث ، والتزويج " . (٣)

ولهذا نرى ان الأقلب على الصوفية ان ينفروا من الزواج هربا من تكاليف
المعيشة ولا كما قال ذوالنون المصري : " لو كانت السماء من زجاج والأرض من
نحاس ومصر كلها عيالى ، ما اهتمت لهم برزق " . (٤) ثم نتيجة لتصورات
شيطانية خالصة هدفها ابعاد هذا الشخص عن تعاليم الاسلام والهدى النبوي
الشريف وهذا تماما ما حدث مع ابي عمران السمدى حين قال : كنت بمصر
في الجامع — الفلانى — فخطر بجلي التزويج وقوى عزمى عليه فخرج من القبلة
نور لم أر مثله ، فاذا بيد فيها نص من ياقوته حمراء ، وشواكها من زمرد
أخضر . مرصع بالؤلؤ ، واذا بهاتف يقول : هذه نعلها ، فكيف لسو
رايتها ؟
فذهب من قلبي شهوة النساء . (٥)

ونرى ان هذا الهاتف الذي هدف لقرينه بالابتعاد عن السنة النبوية

(١) عبد الله اليافعى : نشر المحاسن الخالية ص ١٤٨ الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ هـ
قارن : ولاية الله والطريق اليها ص ١٥ . تبليص : بليص ص ١٢٦ — ٣٣٠ .

(٢) (٣) نشر المحاسن الخالية ص ١٤٦

(٤) احمد بن عجيبة الحسنى : مصراع التثوق قالى حقائق التصوف ص ١٧ الطبعة
الأولى سنة ١٣٥٥ هـ .

(٥) نشر المحاسن الخالية ص ١٤٩ — ١٥٠ .

انما هو هاتف شيطاني محض يدل ان الاسلام دعا الى الزواج ونهى عن
 البخل والخصاء فاذبح للمسلم ان يعرض عن الزواج مع القدرة عليه بدعى
 التبتل لله او التفريغ للمهادنة والترهب والانقطاع عن الدنيا . قال الرسول
 (ص) : " ان الله عز وجل لم يبعثني بالرهبانية " (١) هذا
 وقد لمح النبي (ص) في بعض اصحابه شيئا من النزوع الى هذه الرهبانية
 فأعلن (ص) ان هذا انحراف عن نهج الاسلام واعراض عن سنته (ص) .
 وبذلك طارد الرسول (ص) تلك الافكار النصرانية من البيئة الاسلامية .
 فقال الرسول (ص) لعكاف ابن وداعة : " يا عكاف ! اياك امراة ؟ "
 قال : " لا " . قال النبي (ص) : " فانت اذن من اخوان الشياطين —
 ان كنت من رهبان النصارى فالحسن بهم " وان كنت منا " فمن سنتنا النكاح . (٢)
 ومن انسرين مالك رضى الله عنه قال : جاء ثلاثة رهط الى بيوت ازواج النبي
 (ص) يسألون عن عبادة النبي (ص) : فلما أخبروا كأنهم تقالوها " فقالوا
 وأين نحن من النبي (ص) قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر " قال احدهم :
 أما أنا فاني أصلي الليل أبدا ، وقال : آخر أنا اصوم الدهر ولا أفطر —
 وقال آخر : انا اعتزل النساء فلا أتزوج أبدا . فجاء رسول الله (ص)
 فقال : انتم الذين قلتم كذا وكذا اما والله اني لأخشاكم لله وأتقاكم له ،
 لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد ، وأتزوج النساء " فمن رغب عن سنتي
 فليس مني . (٣)

ومنا عليه نقول ان من اعرض عن الزواج وأثر العزلة والترهب — كما
 فسر الصوفية — فهو بعيد عن نهج الاسلام وسنة الرسول الكريم (ص) .
 وهذا رسولنا (ص) يوجه نداء الى الشباب عامة يدعوهم فيه الى الزواج
 " يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج " فانه أغفر للبصر
 وأحسن المنزلة . (٤)

(١) انظر : ولاية الله والطريق اليها ص ١٥١ قارن : د . يوسف القرضاوي الحلال
 والحرام في الاسلام ص ١٦٥ — ١٦٧ الطبعة الخامسة سنة ١٣٩٦ هـ .
 انظر : صحيح البخاري المجلد ٣ ج ٧ ص ١١٠ .

(٢) انظر : د . زكي مبارك : التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق ج ٢ ص ٢٠٩ .
 تليين ابيعي ص ٣٢٩ . د . يوسف القرضاوي : الحلال والحرام في الاسلام
 ص ١٦٦ — ١٦٧ الطبعة الخامسة سنة ١٣٩٦ هـ .

(٣) صحيح البخاري المجلد ٣ ج ٧ ص ٢٠٠ ، كتاب الشعب .

(٤) نفس المصدر المتقدم ص ٣ .

لهذا ■ يليق بالمسلم ان يمتنع عن الزواج مهما جا بهتبريرات لا اساس لها من الصحة كالخشية من ضيق الرزق او ثقل المسؤولية على عاتقه ■ بل عليه ان يحاول ويحصى وينتظر فضل الله وموته التي وعد بها المتزوجين الذين يرفعون في العفاف والاحسان ■ قال تعالى : " وانكحوا الايمان منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقرا " يفنهم الله من فضله " (١) وقول الرسول (ص) : " ثلاثة حق على الله عونهم : الناكح الذي يريد العفاف ... " (٢)

ما تقدم نرى ان اهل البيت قد لبس على كثير من المتصوفة فنمهمهم الزواج بحجة التعاطف بالتعبد حيث زين لهم الشيطان ان الزواج شافلا لهم عن طاعة الله عز وجل ، ولكن هذا مخالف للشرع ، كيف لا وصاحب الشروع يقول : " فمن سنتنا النكاح " • وأن الله سبحانه وتعالى قد من على الخلق بتولاه : (/ خلى لكم من انفسكم ازواجا لتكنوا اليها وجعل بينكم مودا ورحمة) (٣) .

٣) السماع والفناء ::

لقد جعل الصوفية السماع والفناء من الطرق الموصلة الى حب الله أو الى معرفته • ونا عليه فالمعرفة الصوفية ليست مستمدة من الدين او من اى نوع آخر من انواع المعرفة البشرية • (٤)

هذا وقد اهتم مؤلفو التصوف بالسماع ما يدل على ان السماع له الاعتبار فى سلطه الصوفية • فمقدوا له ابوابا او كتابا خاصا ضمن بقية ابواب المؤلف وكتبه كما فعل السراج والقشيرى • والسهورودى والبغدادى • (٥)

(١) سورة النور : ٣٢

(٢) انظر : الحلال والحرام فى الاسلام • د. محمد القرضاوى ص ١٦٧ •

(٣) الروم : ٢١ •

(٤) الصوفية فى الاسلام • نيلكسون ص ٧٩ • ترجمة نور الدين شريعة طبعة سنة ١٩٥١

(٥) ولاية الله والطريق اليها ص ١٥٢ •

ولم تكف تشمير رياضة السماع بين الصوفية حتى اختلفت آراؤهم فيها .
فبعضهم يراها محمودة مشروعة ، بينما يراها الآخرون بدعة وتحريضا علميا
الرديلة . وقد وضع الهجويزي عدة تحذيرات للذين يحضرون مجالس السماع
" وهو يحترق ان الاجتماعات العامة التي يمقد لها الدراويش ليست الا
فسادا خالصا " (١) . فقد سئل بعض الصوفية عن المشايخ الذين
لقيهم كيف كان يجدهم وقت السماع ؟ فقال : " مثل قطع الفسمن
اذا وقع في وسطه الذئاب " . (٢)

هذا وقد قام الصوفية بالتدليس واللبس على الناس للتبرير على مشروعية
سماعهم - تماما كما ظهر لنا عند ظاهر ترقى التأويل ووضع الأحاديث الموضوعة
تبرير لذهابهم - فاستدلوا على مشروعية سماعهم بقوله تعالى : (الذين
يستمعون القول فيتبعون أحسنه) (٣) وقد عقدنا فصلا تاما " عن
سماع الصحابة رض الله عنهم اثنا " كلامنا عن طبيعة الاسلام وكيف
انهم كانوا كما قال فيهم القرآن الكريم : (اما السونون الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم زادتهم ايمانا) (٤)

فسماع الصحابة كان فيه من السكينة والوقار وحسن الاستماع ما يضاف
على مجلس الاستماع هيئة ووقارا ، وكانوا يستمعون للقرآن والحديث .
اما سماع المتصوفة فلم يكن على شاكله سماع الصحابة . فيندر سماعهم للقرآن
والحديث وكان اندر منه ان يتأثروا بسماعه حيث نشب حب السماع في قلوب
المتصوفة فأثروه على قراة القرآن ، ووقت قلوبهم عنده بما لا ترقى للقرآن
فكان يوسف بن الحسين الرازي يقرأ القراءة ويسمعه فلا يحصل له تواجد فسمع
يوما شخصا يقول :

رايتك تبنى دأثافي قطيقتي ولو كنت ذا حزم لهدمت ما تبسني

(١) نيلكسون : الصوفية في الاسلام ص ٦٧ - ٦٨ ترجمة نور الدين شريفة .

(٢) ولاية الله والدارين اليها ص ١٥٢ .

(٣) سورة الزمر : ١٨ .

(٤) سورة الأنفال : ٢ .

فأطبق المصحف • وعاج ويكى حتى ابتلت ثيابه ونحيته ثم قال : تلوموننى على قول بعض أهل الدار انى زنديق • وهو ذا أقرأ القرآن من الصباح الى المساء لم يقطر من عيني قطرة • وقد قامت على القيامة بهذا البيت • (١)

هذا هو سماع المتصوفة • وهذا فناؤهم فى حلقات ذكرهم المبتدعة برقصهم وصياحهم وان هذا من فصل المجانين كما اشار اليه مالك رحمه الله لما سئل عنهم أمجانين هم ؟ • وليتذكر هؤلاء • الجهال الذين يرقصون ويصيحون ويصفقون ناسبين ذلك الى الرسول (ص) على انه تواجد ورقص وهو من هذا برا • ومن جهة اخرى ادعى المتصوفة ان هذا السماع قرية الى الله عز وجل فمن الجنيد انه قال : تنزل المرحمة على هذا الطائفة فى ثلاثة مواطن • عند الأكل لأنهم لا يأكلون الا عن ناقة • وعند المذاكرة لأنهم يتخارون فى مقامات الصديقين واحوال النبيين وعند السماع لأنهم يسمعون بوجود وشهود حقا • (٢) حيث ان المتصوفة اذا سمعوا الفناء تواجدوا وهفقوا وصاحوا • وفرقوا الثياب • وقد ليس عليهم ابليس فى ذلك والمخ • وقد ذمهم البعض بقوله :

الرقص نقص والسماع رناعة	وكذا التواجد خفة بالراس
والله ما رقصوا لطاعة ربهم	بل للذى طحنوه بالأسراس

ومن خلال هذين البيتين يمكننا ان نرى ان الصوفية متناقضون مع دعوتهم الانقطاع عن الدنيا وخيراتها • حيث انهم يتظاهرون بالولاية المزعومة بمظاهرها الفاسدة كالرقص والتواجد فى سبيل الحصول على نصيب الدنيا وخيراتها بطريقتهم المشوهة ولا معقولة • فهذا ابو الحسن ابي حامد كان يلبيس الصوف صبا فاشتا • وتقصد ما الناس يتبركون به • فمات فخلع اربعة آلاف دينار • (٣)

هذا بالاضافة الى ان سماع القرآن كان لا يصاحبه دف ولا ثيابه على عكس ما هم عليه المتصوفة اثناء سماعهم وكأنما تآكروهم وتحريكهم فى احتيقتهم

(١) الامام الشمرانى : الأنوار القدسية ص ١٨٤ • تلبيس ابليس ص ٢٢٦ •

(٢) تلبيس ابليس ص ٢٧٨ - ٢٩٠ •

(٣) تلبيس ابليس ص ٢٠٨ •

انما هو للعين والنفخة الموسيقية التي كان يختارها الموقع حسب
هو نفوس المستمعين وحسب ما يريه من نوع الاثارة (١) فليست هذه
طريقه الرسول (ص) ولا طريق الصحابة الذين كانوا اذا اجتمعوا وأرادوا
السماع قرأ واحد منهم القرآن والباقي ينصتون .

هذا هو سماع الصوفية وفناً وهم الذي يحرك النفوس ويبحثها على الهوى
والغزل والسجون الذي يحرك الساكن ويبحث الكامن بحيث يخرج صاحبه
عن حد الاعتدال ويغير العقل فاذا صفى هذا الانسان رقص وتواجد
فانه تبد عليه حالات الطرب كما يقولون . ومن ثم يفصل ما يستفحده في حال
صحته من غيره وسلموه انه لم يكن للأوائل ما أحدثه الاً واخر من الدفء
والشبابه والشمس الرقيق فان هذه الأشياء تثير دفائن الهوى الكامنة
في النفوس وتزعج . فيحسب الجاهل هذا الانزعاج مطلقاً بالآخرة وهيئات .

وليتمهم قالوا ان هذا مباح من اللهو ونستريح اليه وانما يظنونه قربة
وصمن الطرب المخرج عن حد العقل جدا وربما اوجد الطرب مالا يحصل
من تمزيق الثياب والتخبط وغيرها من المظاهر التي تظهر عليهم وكل هذا
بمعزل عن طريق السلف .

وغير خاف ان هذا السلوك ضلال عن الجادة فلا ينبغي للانسان
ان يفالط نفسه . وانما الوجد الصحيح وجد القلب عند سماع القرآن
والوعظ حينئذ يثور من الباطن خوف من الوعيد وندم على التفریط وجميع
هذه الحركات الباطنة توجب سكون الظاهر . لا القفز والتصفيق والصياح .

ولم يرض علينا القرآن والحديث حتى نحتاج في احضار القلوب الى باب
الله تعالى ان تذكر سلس ولبلى وسعدى . فالأغلب من هذه الأحوال
وتلك الأسماء امالة القلوب الى المهورى الدنيوى ومن اراد أن يأخذ
منها للأخرة كضل من قال : انا انظر الى الأمور المستحسن لا تعجب
من ضيعة القادر . ولكنه قد اخطأ الطريق تماماً لأن مثل هذا النظر يكدر
طريق الفكر ويشغل عنه فلذلك ننمعه ونقول له : انظر الى مالا مكد وفيه

كقوله تعالى : (اولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها) (١)
ومن قال : انه لا يؤثر عندي مات وثر عند غيري من انجذاب الطبع الى
السهو كان مدعيا لما يخالف الجبلة فلا يلهي الله تعالى دعواه .
يلتفت

ولهذا نرى ان السماع والفناء من اكبر ما تطرق به ابليس الى فساد
القلوب وفربه خلقا لا يحضون من العلماء والزهاد فضلا عن الحوام حتى ادعوا
حضور القلب مع الله عند سماع الاغاني الطرية وظنوا ان ما اوجبه السماع
من طرب القلوب وانزعاجها وجد يتعلم بالآخره واذا اردنا ان نعرف الحق
فلنرجع الى القرن الاول ، ونسأل : هل فصل رسول الله (ص) شيئا
من ذلك واصحابه ؟

ثم لننظر ايضا الى اقوال الصالحين وثابتهم وفقهم هذه الملة كما السالك
والسافى وابن حنبل وابي حنيفة (٢)

هذا ونقدم الآن ادلة من القرآن والسنة على كراهية الفناء وبطلانها
فاما الاستدلال من القرآن فبثلاث آيات = الآية الاولى : قوله تعالى :
(ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم) (٣)
واما مثل عبد الله بن مسعود عن قوله تعالى في هذه الآية انكرمه قال :
هو والله الفناء .

والآية الثانية قوله تعالى (وانتم سامدون) (٤) . قال ابن عباس :
هو الفناء بالحسيرة سددنا : اي غنى لنا .

والآية الثالثة : قوله تعالى : (واستغفر من استطعت منهم بشئ) (٥)

(١) ن : ٦

(٢) انظر : الامام احمد بن محمد المقدسي (ت سنة ٧٤٢ هـ) مختصر منهاج
القاصدين ص ١٤٢ - ١٤٤ الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٤ هـ . المكتب الاسلامي .

(٣) سورة لقمان : ٦ .

(٤) سورة النجم : ٦١ .

(٥) سورة الاسراء : ٦٤ .

قال مجاهد : الفناء والمزاسير •

أما السنة : فقد روى القرطبي حديثا عن أبي امامة : (وما من رجل يرفع صوته بالفناء إلا بعث الله عليه شيطانين أحدهما على هذا المنكسب فلا يزالان يخرمان بأرجلهم ما حتى يكون هو الذي يمكث) (١) •

وإذا كان هذا هو سماع الصوفية وفناءهم فكيف يكون طريقا إلى حسب الله أو إلى معرفته كما يزعمون ؟ أننا نراهم قد قالوا بهذا نتيجة انحرافهم وقلوبهم في العبادات وإضغاث اسم القريب على هذه العبادات وهو فـ في الواقع ليست إلا أبوابا للشيطان لا للرحمن (٢) ، بدليل ما تقدم من القرآن والسنة •

فإننا عليه يمكننا القول بأن السماع والفناء عند الصوفية إنما هما حادثان في الملة الإسلامية بحيث أن عن تعاليم الإسلام وهدى • وبهذا • لا يمكن أن يكونا طريقا إلى الله كما يزعمون لأن الطريق إلى الله واضحة المعالم : كتاب الله وسنة رسوله (ص) • بدليل أن سماع المكا • والتصدية (٣) هو سماع المشركين الذي ذكره الله تعالى في قوله : (وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية) فأخبر الله تعالى عن المشركين أنهم كانوا يتفقدون التصديق باليه ، والتصويت قرينة ودينا ولم يكن النبي (ص) وأصحابه يجتمعون على مثل هذا السماع ولا حضوره قط ومن قال إن النبي (ص) حضر ذلك فقد كذب عليه باتفاق أهل المعرفة بحديثه وسنته •

والجملة قد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن النبي (ص) لم يشروع لصالحى أمته وعبادهم وزهادهم أن يجتمعوا على استماع الأبيات المنكوسة مع ضرب بالألف أو ضرب بالقضيب أو الدف كالم بيع لأحد أن يشرح • • • • • متابعته وإتياء ماجا • به من الكتاب والحكمة لا في باطن الأمر ولا في ظاهره • • • • • لغاص ولا لخاص (٤)

(١) انظر تفسير القرطبي ص ١٢٥ المجلد ٦ وكذلك ٥١٢٣ - ٥١٢٤ من نفس المصدر (كتاب الشعب) قارن : تلبس إبليس ص ٢٥٨ - ٢٤٦ حيث روى ابن الجوزي أدلة من الكتاب والسنة على كراهية الفناء والمنع منه •

(٢) ولاية الله والطريق إليها ص ١٥ قارن : الإمام أحمد بن محمد القدسي : مختصر منهاج القاصدين ص ١٤٢ •

(٤) انظر ابن تيمية : جملة الرسائل الكبرى ص ٢٩٩ - ٣٠٧ مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٥٨ - ٥٩

القصدية : هي التصديق بالأيدي والمكا : مثل الصفيير ونحوه •

(٤) الخلوة والمزلة

وهما من الرياضات المحيية للصوفي يتتبع فيهما عن الحياة والمجتمع
قيل للفضيل بن عياض : ان ابنك يقول : وددت انى فى مكان ارى الناس
ولا يروننى .

فقال : يا ويح ابنى ، أفلا اتمها فقال : لا اراهم ولا يروننى (١) .
ويقول : داود الطائى ناصحا : " فسر من الناس فرارك من السبع فما خالط
الناس احدا لا تنسى العهد " (٢) .

ونما عليه ينظر الصوفية الى الخلوة والمزلة على انهما من المجاهدات
الحقيقية التى من شأنها ان تهين " السالك " لأخوال الرعد والفناء والمعرفة
لانها فى رأيهم تبدل الخصال المذمومة والاتصاف بالكمال الخلقى فى
اسمى صوره . (٣) .

فاهتم الصوفية بالخلوة اهتماما بالغا وعقدوا لها الفصول فى امهات
كتبهم ونالوا بانها غروية للسريد فى ابتداء أمره لأنها فى اعتبارهم فى مقدمة
الطرق الموصلة الى الله . وفى هذا قال ذو النون المصرى : " لى
أر شيئا ابحث على الاخلاص من الخلوة " (٤) وقال بعضهم فى هذا المعنى :

كن من جميع الخلق مستوحشا من السوي تمر الى الحسن

وانا نظونا الى حقيقة الخلوة التى يقول بها الصوفية نجد انها تمثل اتجاهها
سلبيا خالسا نحو الحياة ونحو الناس . ودليلنا على هذا القول هو قول الجنيد
— سيد الطائفة — حيث يقول : " من أراد ان يسلم له دينه ويستريح بدنه
فليمتز الناس " (٥) . وقيل له مرة : من أين استفدت هذا ! فاجاب : من

(١) د . زكى مبارك : التصوف الاسلامى فى الأدب والاخلاق ص ٢٢٣ طبعة ١٩٣٨ : الأولى .

(٢) د . ابراهيم بيهونى : نشأة التصوف الاسلامى ص ١٥٧ طبعة ١٩٦٩ دار المعارف
مصر .

(٣) د . ابراهيم لعل : ولاية الله والطريق اليها ص ١٥٧ .

(٤) الرسالة القشيرية ص ٢٧٤ طبعة سنة ١٣٦٧ هـ .

(٥) نفس المصدر ص ٢٧٥ .

فقال « من جلوسى بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة وأوماً السى
درجة فى داره (١) » وقال أبو بكر الرازى : « فمضوا وموضحاً هدف الصوفية
من خلوتهم وفى نفس الوقت موضحاً لنا بلا لبس أو تشكيك مدى انحسار
الصوفية عن الصراط المستقيم » إذ قال : « وجدت خير الدنيا والآخرة
فى الخلوة والقلية وشبههما فى الكثرة والاختلاط » (٢) . « واننا نرى
فى هذا القول الذى قبله مناقضة صريحة بل وسعد عن تعاليم الاسلام
وهديه » بل ومن أبسط قواعد المنطقى السليم .

هكذا سار الصوفية فى طريقهم الى الله فاثروا العزلة والانقطاع عن
الخلق فبدلاً من أن ينفذوا قول الله تعالى « (ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير » وأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر) » (٣) وقول الرسول
(ص) : « (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده » فان لم يستطع فبلسانه »
فان لم يستطع فبقلبه » وهذا أضعف الايمان) . وبدلاً من أن يقبلوا
على مجالس العلم والملاحة ويتفقهوا فى امور دينهم ودنياهم » بدلاً من
هذا كله » لجأوا الى الخلوة والعزلة تاركين الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر بل وتاركين الأرض والأهل غير عابئين بهم ومصيرهم ولا يشغلون
انفسهم فى خلواتهم بتلاوة القرآن أو تدبر معانيه ومدارسة كتب الحديث
وما جرى فى هذا الباب » بل نجدهم لا يكفون فى خلواتهم عن ترويض اسم
الله (الله » الله) علماً بأن الذكر بالاسم المفرد » مظهر ومضمرا
بدعة فى الشرع » وخطأ فى القول واللغة فان الاسم الجرد ليس هو كلاماً
لا ايماناً ولا كفراً » (٤) .

فسلوكهم فى هذا » الخلوات سلوك ضيال بل ركوب فيها مثل الشمس سطط
فخرجوا بها عن الدين » فبدلاً من أن توصلهم الى الله أوصلتهم الى

(١) الرسالة القشيرية ص ١٧

(٢) نفس المصدر ص ٢٧٣ .

(٣) سورة آل عمران : ١٠٤ .

(٤) قارن : ولاية الله والطريق اليها ص ١٦٢ . نيكسون : الصوفية فى الاساطير

ص ٥١ - ٥٢ .

الشیطان لأنها في ذاتها طريقة غير مشروعة بل مخالفة للأسلام وهدييه
فالاسلام جاء بكل ما يحتاجه الانسان من التدين ، فمن اعتصم بالكتاب
والسنة فقد نجا ومن عصا وانحرف فقد هلك ، ولهذا نرى ان الصوفية
قد انحرفوا قليلا او كثيرا عن الكتاب والسنة وذلك لاعتقادهم الزائف
بان هذه الخلوة انما هي الطريق الوحيد الموصلة الى محبة الله والى
معرفة تاركين هدى الاسلام وتحاليمة ، متلهين بكشفهم في خلواتهم
انتظارا لسماع نداء الحق ومشاهدة جلال الربوبية — كما حدث مع ابي
خامد النزالي في خلوته في منارة بومش — ومن اين للنزالي وغيره الدليل
اليقيني بان هذا الذي يسمونه نداء الحق ؟ وان الذي يشاهدونه جلال
الربوبية ؟ وما يؤمنونه وغيره ان يكون ما يجدونه من الوساوس والخيالات
الفاسدة ؟ (١) .

وسد في الله العظيم القائل بحق مثل هذا " ولا " ومن سار على طريقتههم :
(ان يتبعوا الا الظن وما تهوى الانفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى) (٢)
وقوله تعالى : (ولو علم الله فيهم خيرا لاسمهم) (٣) فقد فسدت
فطرتهم فلم يفهموا ولو فهموا لم يخطوا فنفي عنهم صحة القوة العملية وصحة
القوة العملية . (٤)

ويمكننا في رد هذه الخلوة والمزلة ما يحكيه ابو امامة قال : خرجت يوما
مع رسول الله (ص) للجهاد فمر رجل بفار فيه شئ من ماء فحدث
نفسه ان يقيم في ذلك الفار ويصيب ما حوله من البقل ويتغلى عن الدنيا
وتذكر ذلك للنبي (ص) فقال له (ص) : (اني لم ابعث باليهودية
ولا النصرانية ولكني بعثت بالحنيفية السمحة والذي نفسي بحمد الله
لندوة او روحه في سبعين الف من الدنيا ما فيها ولمقام احدكم في الهف
خير من عاتقه بسبعين سنة) (٥)

-
- (١) انظر ولاية الله والطريق اليها ص ١٦ - ١٦٦ .
(٢) سورة النجم : ٢٣ .
(٣) سورة الانفال : ٢٣ .
(٤) انظر : ابن تيمية : الايمان ص ٢٣ الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ المكتب الاسلامي .
(٥) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٩٣ - ٩٤ قارن ولاية الله والطريق
اليها ص ١٦٧ .

هذه هي معالم من طريق الصوفية الى الله ، رأينا فيها كل ما يجافى
الاسلام ويصطدم مع الفاية التي وضعها الله سبحانه وتعالى من عبادة تهم
وهي ان يكونوا في الدرجة التي يحبهم الله فيها ، او في موضع استحقاقهم
لحبه سبحانه وتعالى . (١)

(٥) غايتهم من كل ما تقدم ::

لقد وقفنا قبل قليل على اهم المعالم الرئيسية للطريق الصوفى
الموصل الى الله كما يدعون ولكن الامر لم يقف عند هذا الحد بل اخذوا يرون
في تلك السبل المتقدمة الاعداد لحياة روحية واسعة . وهذا اخذوا ينتقلون
تدريجيا من الناحية العملية التعبدية المتصوف الى الناحية النظرية
الفلسفية فيه واصبحوا ينظرون الى ان الفاية القصوى من الطريق الصوفى
هو المعرفة بالله . وكأنهم لم يجدوا في كتاب الله وسنة رسوله ما يهدون
اليه . وزعموا ان الطريق الى ذلك انما يكون اولا بانقطاع علائق الدنيا
بالكلية وتفرغ القلب منها وقطع الهمة عن الاهل والمال والولد
ومن العلم . . . لا يفرق فكرة - في خلوته وعزله - بقراءة قرآن ولا
بالتأمل في تفسير ولا يكتب حديث ولا حتى النظر والتفكر في ملكوت السموات
والارض كما امر الله . . . ولا يزال هذا الانسان جالما في خلوته
ثابلا بلسانها لله . الله على الدوام . وكأنه لا يطلب معاقلة الفرائض
التي فرضها الله . وعند ذلك تلمع لوايح الحق في قلبه اى يحصل له من الكشف
والشاهدة للموصلان الى المعرفة اليقينية او العلم اللدنى الذى ينكشف
فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب لانه يأخذ هذه العلوم من الله
مباشرة وبلا واسطة وان ما ينشأ عن الله من معارف في كشفهم لم يكن تتويجا
لدراسة والتفكير بل راجع الى الكشف الصوفى كما يدعون وفي هذا
المعنى يقول ابن عربى : " ان علومنا ونجومنا ليست من طريق

الفكر وإنما هي من الفيض الالهي . (١)

فإذا تدبرنا هذا الاعتراف التي يطلبونها من الانسان في خلقه
نجدها على النقيض تماما مع ما يدعوا اليها الاسلام من قراء للقرآن والتفكير
في امور الدين وكذلك الاعتناء بالأهل والولد هذا بالإضافة الى انهم
في خلواتهم يذهبون الى حد القول باسقاط التكليف الشرعية كلها
والاقتصار على ذكر مبتدع وهو ترديد لفظ الجلالة فقط ، علما بأن الذكر
بالاسم المفرد (الله) مضرا ومظهرا ليس من الاسلام في شيء .

ومن جهة ثانية يذهب المتصوفة الى القول بأن الطريق الموصول
الى هذه المعرفة اليقينية او العلم اللدني إنما هو بالبصيرة او القلب
وليس العقل بمناييسه واستدلالاته ذلك لأن القلب في نظرهم سرية
مستعدة لأن ينجلي فيها حقيقة الحق في الأمور كلها . (٢)

وهذا القول مخالف لما أخبرنا به الله في القرآن الكريم حيث ان الله
سبحانه وتعالى قد اكرم الانسان بالعقل ومنه فضل على سائر مخلوقاته
ولهذا فالمعقل اقل ما لدى الانسان وانزل الله القرآن وحث رسول الله
محمدا (ص) بالاسلام ليخاطب عقل الانسان اكثر من مخاطبته وجدانه
ويرشده الى ما يصلحه ويصلح له وقد جاءت آيات القرآن مخاطبة هذا
العقل . قال تعالى : (وما يذكر الا اولو الالباب) . (٣) اي ذور
المعقول . وقال سبحانه : (ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لآيات لاولي الالباب) . (٤) وفيها : بل كانت العقيدة

(١) انظر : عبد الوهاب الشعراني : الكبريت الأحمر ج ٢ ص ١١١ على هامش اليواقيع
والجواهر ج ١ طبعة ١٣٧٨ هـ الزحيا ج ٣ ص ١٩ . المكتبة التجارية الكبرى بدون تاريخ
ابو نصر الغارابي : اراء اهل المدينة المنورة ج ٨٥ ٨٦ تحقيق د . البير نصري
نادر الطبعة الأولى ١٩٥٩ . المطبعة الكاثوليكية بيروت . الفتوحات العظمى
ج ١ ص ١٤٥ ١٤٦ ٢٧٢ . التصوف الاسامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٢ -
١٣٣ طبعة سنة ١٣٩٥ هـ .

(٢) الفتوحات المكية ج ٣ ص ٣٥٠ دار صادر بيروت (بدون تاريخ) .

(٣) البقرة : ٢٦٩ .

(٤) آل عمران : ١٩٠ .

الاسلامية نفسها خاضعة للمقل ، وقد رسم الاسلام سياسة للتعليم غايتها اعداد المقل بالافكار الصحيحة والآراء السديدة من عقائد واحكام وحسب على طلب العلم والتزود بالمعرفة وقد حرص الاسلام على تجنب المقل عزالى الضلال ومقدمات الانحراف وفوض ضوابط غاية فى الاحكام وامر المسلم ان يتعلمها ويتقيد بها .

اما المتصوفة فهم على النقيض من موقف الاسلام هذا فهم فى خلوتهم عزلتهم متلهين بكشفهم المزعوم للوصول على العلم اللدنى الذى يأخذونه عن الله مباشرة ، وهذا نراه لا يردون على علماء الشريعة " لان الدليل والكشف يحتم على اصحابه باتباع ما ظهر لهم وشاهدوه " (١) ومن هنا ظهرت فكرة سمو الولاة على النبوة وعدوا الى تسمية الاولياء بانبياء الاولياء بل وحملوا النبوة تابعة للولاية ، وانها لا تأخذ ما تأخذ من العلم الا من مشكاة الولاية . (٢)

وهذا نرى ان تطرف المتصوفة بالعلم اللدنى ادى بهم الى القول فى بحوث ميتافيزيقية تتصل بالكون والى الله وصلاتهم انفسهم بالله ، فظهرت لديهم النظريات المنحرفة عن هدى الاسلام وتعاليمه كوحدة الوجود والحدول والاتحاد والحقيقة المحمدية بوحدة الاديان . وكان هذا نتيجة حتمية لتطرفهم فى الفناء وتأثرهم بنظرية الفيض التى جعلتهم يعتقدون نسباً بينهم وبين الله سبحانه وتعالى - واصبحوا يرون انفسهم فى مقام من يأخذ من الله مباشرة وهذا صار لهم رأى خاص فى علماء الشريعة حيث انهم - فى نظريتهم - محجوبون عن العلم الصحيح لانهم يأخذون علومهم عن الكعب ومن اقواء الرجال . بل ذهبوا الى حد المخالاة الشديدة فى هذا العلم اللدنى باعتباره انه الطريق الوحيد الموصل الى الايمان ومن لم يزر هذا العلم فليس من الممكن ان يؤمن ايمان الممارفين . ولكن هذا الرأى مغالف تماما لما اخبرنا به القرآن الكريم عن ايمان الناس عن طريق معجزات الرسل عليهم الصلاة والسلام .

(١) انظر الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥١ ، التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١٢٥

(٢) قصص الحكم (شرح القاضى) ص ٣٤ و ١٦٧ ، ١٦٨ طبعة ١٣٢١ هـ .
التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١٩٦ .

ومن هنا نستطيع ان نقرر ان التصوف في هذه الفكرة وما سبقها
يرمون بالمقل والتنزيل جاحيا وهما عماد الدين الاساسيان .

اما بالنسبة الى صلة الكون بالله ، فقد ابتعد الصوفية في هذه
الفكرة عن حقيقة التوحيد الاسلامية البسيطة التي تقضى بأن الله
منفصل تماما عن العالم منزه عن سائر مخلوقاته وان النسبة بين الله
والعالم هي النسبة بين الخالق والمخلوق (وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون) (١) .

ولكن الصوفية نراهم يقولون بفكرة الحقيقة المحمدية كحقيقة كونية
ميتافيزيقية وكصورة من نظرية الفيض حيث تأتي التبعينات الجزئية بمسند
التبعينات الكلية فقالوا بأن الحقيقة المحمدية هي مبدأ خلق العالم
وأصله اي هي المبدأ التي قامت عليها قصة الوجود . (٢)

وقد فسروا الكثرة في هذا الوجود على اساس انها صور ومجاوئ تتجلى
فيها الصفات الالهية التي هي عين الذات ، اي ان الوجود واحد
مهما تعددت صورته واشكاله فالكون مع الله يشكلان حقيقة واحدة بالذات
اي في ذات الله سبحانه كثيرة بالاضافات التي هي الكون في اشكائه وصورة
ومخلوقاته المتعددة ولكنها في الواقع ليست الا ذاتا واحدة ولكن الله
تراعى في هذه الاشكال والصور عن باب تعدد الصورة الواحدة في عدة
اراي . (٣) ونا عليه فقد قالوا : " وثبت عند المحققين انه ما فسى
الوجود الا الله " . (٤)

(١) الذاريات : ٥٦ .

(٢) عبد الكريم الجبلى : الانسان الكامل ج ١ ص ١٩٣ طبعة ١٣٨٣ هـ - فصوص الحكم
ص ٤ طبعة ١٣٢١ هـ .

الابريز للدماغ ص ٤٤٤ - ٤٤٦ تأليف احمد بن المبارك الطبعة الاولى ١٣٨٠ هـ

(٣) قارن : التصوف الاساسي بين الدين والفلسفة ص ٢٠٣ ، د . عبد القادر محمود
الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٥٠٧ الطبعة الاولى ١٩٦٦ . التصوف الثورة الروحية
في الاسلام ص ٢٢٤ .

■ عبد الرحمن بدوي شطحات الصوفية ص ١٦ الطبعة الثانية ١٩٧٦ وكالة المطبوعات
الكويت .

(٤) فصوص الحكم (شرح القاشاني) ص ٩٣ - ١٠١ الفتوحات المكية ج ١ ص ١٣ الحياة الروحية
في الاسلام ص ١٤٥ التصوف الثورة الروحية في الاسلام ص ١٧٦ ١٧٧ . التصوف الاساسي
بين الدين والفلسفة ص ٢٠٣ .

وهذا القول أدى بهم إلى القول بوحدة الأديان فالجميع في نظرهم
يعبدون هذا الإله الواحد المتجلى في صورهم وبالتالي صور جميع
المعبودات أي أن الحق في كل معبود وجهها لا يعبد المعبود إلا من
أجله وهذا نراه لا يفرقون بين دين وآخر حتى الوثنية منها وبسطة
الكواكب (١) وفي هذا ابتعاد صريح عن الإسلام وتعاليمه بل ومن
الغاية التي جاء من أجلها الإسلام وهي عبادة الله وحده لا شريك له
(وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) (٢)

وهذا الدين قد حدده النبي قوله عز وجل : (أن الدين -
عند الله الإسلام) (٣)

مناف على كل ما سبق نقول لمثل هؤلاء الذين استسلموا لأحوال الفناء
وخرجوا عن جادة الصواب ، أنه يجب نفى التسوية بين الخلق والحق
وأنه لا يجوز لأحد مهما وصل في تجربته الصوفية المزعومة أن يتكلم بشئ
يتعارض مع عقيدة التوحيد الإسلامية ومهما يكن من القول فإنه يجب
أن يلاحظ دائما ضرورة التمسك بعقيدة التوحيد الإسلامية التي
تقضي بأن الرب رب وأن المبدع ، وسيبقى هناك دائما الله
والمسيح وإن العلاقة الوحيدة بين الله من ناحية، والكون والإنسان
من ناحية أخرى هي العلاقة بين الخالق والمخلوق ولا غير (٤)

ولهذا يجب أن يكون الكتاب والسنة الميزان لكل عمل وقول - فإن
كان موافقا قبلناه ، وإن لم يكن موافقا ضربناه عرض الحائط ، وإن اتبع

(١) الإنسان الكامل ج ٢ ص ٧٤ - ٨١ ، القصص ص ٥٥ الفتوحات ج ١ ص ١٨٨ :
نيكلسون الصوفية في الإسلام ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢) سورة البينة : ٥ .

(٣) آل عمران : ١٩ .

(٤) سوفيتيح لنا مفهوم النظريات المنحرفة وحقيقتها في الفصول اللاحقة من هذه
الرسالة أن شاء الله .

الرسول (ص) في جميع أسرار الظاهرة والباطنة بتمدنا عن الوقوع
في المحارم والشبهات . . " ولو كان احديأتيه من الله مالا يحتاج
الى عرضه على الكتاب والسنة ، لكان مستغنيا عن الرسول (ص) فسي
بعض دينه وهذا من اقوال المارقين الذين يظنون ان من الناس
من يكون مع الرسول كالخضر مع موسى حين قال هذا فهو كافر " (١)
فالكل يجب ان يكون بالعلم والقسط ، فمن تكلم في الدين بغير علم
دخل في قوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) (٢)

وصدق الله تعالى : (ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا
الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ، ومنهم من حقت
عليه الضلالة) (٣)

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٤٣

(٢) الاسراء ٣٦

(٣) النمل ٣٦

"الباب الثاني"
النشأة التاريخية للتصوف الإسلامي

الفصل الأول ■ المواصل التي أدت الى نشأة الزهد عند المسلمين

ان دراسة التصوف دراسة علمية موضوعية وتاريخية ، هي التي تمهينا على كشف المصادر الاسلامية وغير الاسلامية التي اعانته على ظهوره .
ولتحقيق هذا الهدف ، نريد أن نستعرض هنا وبشيء من التفصيل ■
الدوافع الرئيسية التي دفعت المسلمين الى الزهد والعزلة عن المجتمع ، الأمر الذي أدى لظهور التصوف فيما بعد .

ونرى أن هناك عاملين مهمين في ذلك ■

- أ - المواصل الخارجية - غير الاسلامية - التي كان لها أثر واضح في ظهور حركة التصوف عند المسلمين .
 - ب - المواصل الداخلية - التي يمكن أن نعتبرها أنها الدوافع العقائدية النابعة من التعاليم الدينية الاسلامية .
- ١ - المواصل الخارجية :

نرى أن هناك عاملين من المواصل الخارجية أثرا في ظهور حركة الزهد وبالتالى حركة التصوف عند المسلمين وهما :

- أ - ان الزهد كان موجودا قبل الاسلام في كل دين وكل ملة ■ ومن المعلوم أن العصر الجاهلي عصر سابق على الاسلام ■ يعبر فيه أصحاب الملل المختلفة ■ من يهود ونصارى وثنيين ، وقد أثر كل منهما في الآخر تأثيرا واضحا بحكم التجاور والاحتكاك ■ وكأن هناك عدد من الرجال رفضوا الوشنية الجاهلية أبتمدرا عنها ■ وأخذوا يبحثون عن دين نظري يروي ظمأهم مثل ورقة بين نوفل ، وقس بن ساعدة وأمين بن الصلت وغيرهم من الحنفا ، وان كنا لا نرى شمة أى علاقة بين الزهد وبين البحث عن التوحيد كما فعل هؤلاء الحنفا ، إلا أن مثل هؤلاء قد بدأوا بإصلاح نفوسهم ■ فسلكوا مسلكا صوفيا بحثا من رياضة ■ مجاهدة نفس وتروهب (١) تماما كما يفعل الصوفية سواهم .

مما تقدم نستطيع القول بأن ظاهرة الزهد لدى المسلمين لها أصل في العصر الجاهلي ، حيث أن البذرة الاولى لتلك الظاهرة كانت موجودة هناك ، فانتقلت

(١) انظر : د . إبراهيم يسوي : نشأة التصوف - لايس - ٤٣ - ٥١ طبعه ١٩٦٩

تلك البذرة مع من يحملها و دخل الاسلام . واذا كان الاسلام قد حث على الزهد . لكن لا بالمفهوم ولا بنفس الاسلوب الذي سلكه أولئك السهابيون مسن كافة المسئوليات الاجتماعية .

■ مما يجعلنا نذهب هذا المذهب ■ ما يرويه الدكتور محمد مصطفى حلمي أن يقول : " أن فون كرهير يرى أن التصوف الاسلامي وبعض الاقوال المأثورة من الصوفية أنها ثمرات تمت ونضجت في بلاد العرب تحت تأثير جاهلي . حيث كان كثير من العرب الجاهليين نصارى . وكان كثير من هؤلاء النصارى قسيسين ورهبانا " (١) .
وهذا انما هو الامر الواضح لنظام الرهبنة المسيحية في نشأة الزهد عند المسلمين ومن هنا . يمتدح أن للمصر الجاهلي دخلا في نشأة الزهد

ب - المذاهب والثقافات الأجنبية

سنتناول بحث هذا الموضوع بالتفصيل - أن شاء الله عند كلامنا عيسى المصادر غير الاسلامية المؤثرة في نشأة التصوف الاسلامي . ولكننا أردنا هنا أن نملي فكرة مبسطة عن أثر هذه العوامل في نشأة الزهد والتصوف في البيئة الاسلامية . ليصبح القارى على بيئة واضحة من أن لهذه الحركة - الزهد والتصوف - بذورا ورواسب متخلقة في العقلية الاسلامية . وقد أثمرت هذه البذور وتلك الرواسب الانحلال والضعف والهروب من الحياة في نفوس من لم يعرفوا طبيعة الاسلام العملية .

من المعلوم حقا . أن الاسلام جاء بدعوته المامة للبشرية . وقام الجيش الاسلامي الفاتح بنشر الدعوة الاسلامية وتعاليمها بين سكان الاقاليم المفتوحة فدخل الاسلام عناصر مختلفة من الشعوب . أظلت راية الاسلام ربوع الهند والسند . فارس وبلاد ما وراء النهر وغيرها . فامتزجت الحضارات . وتداخلت الثقافات و تصاهرت الشعوب .

وبما أن مؤرخي التصوف وعلماء الدين المقارن وفلاسفة الاديان . أثبتوا أن التصوف ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين . اذا سلك المعتقدون له طريق المجاهد الروحية . اذن . فيما من الارتباط بين الشعبية والتصوف في وحدة

(١) د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الاسلام ص ٤٤ طبعة ١٩٤٥

الغاية وتضافر الوسائل * فهناك تشابه بين التصوف الهندي و التصوف المسيحي و التصوف الاسلامي و تشابه كذلك المقامات و الاحوال عند هؤلاء الصوفية ... مع اختلاف في تعداد هذه المقامات و في اسلوب المجاهدة لانه يكسب بلون الدين الذي يعتقه الصوفي (١)

ففي الهند نشأ التصوف في أحضان طائفة محرومة من فقراء الهنود و نشأ مذهب " اليوجا " في بلاد الهند و كان من ثمرات دعوته الصوفية انصراف الناس عن العمل النافع لانشغالهم بالخيال و تعلقهم به ... وقد اثر التصوف الهندي في العقيدة الفارسية و سادت نماليه في تلك البلاد حيث قام مذهب يعرف بالمائوية يدعو الى الزهد في الحياة .

و أننا نجد الصوفية المسلمين يسلكون نفس الطريق الذي سلكه فقراء الهنود و أصحاب المذهب المائوي ، في الرياضة الجسمية و العقلية تحت عنوان مجاهدة النفس و يتبعون نفس الاساليب و الوسائل التي تحقق لهم مرتبة الفناء المطلق (٢)

و ما ساعد على نشأة الزهد و التصوف في البيئة الاسلامية حركة التقبيل و الترجمة . حيث ترجمت الكتب الكثيرة عن اليونانية و الهندية و الفارسية و غيرها الى العربية ما أدى الى تسرب بعض الافكار الاجنبية في الاوساط العربية الاسلامية . و كان من نتيجة اختلاط العرب بغيرهم من الشعوب التي دخلت الاسلام أن تأثر المسلمون بحضارات تلك الامم و تقاليدها و افكارها ، الا أن تأثرهم بالفلسفة اليونانية كان أكثر من ذلك . و بقدر ما تأثر الفلاسفة المسلمون بأرسطو تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون . افلاطون . و يمكننا القول بأن نشوء فكرة الزهد و قيام حركة التصوف في البيئة الاسلامية خارج البلاد العربية يرجعان الى الفكرة المائوية و الفلسفة اليونانية . ذلك أن الفريق المتهرب من معتقبي المذهب المائوي الصوفي أخذوا يعملون — بعد أن فتح العرب بلاد الاعاجم — على هدم السلطان العربي ، عن طريق التضليل في عقيدة التوحيد الاسلامية و عقائدهم المائوية الباطلة (٣)

و من بين تلك العقائد المدسوسة الدعوة الى الزهد و التصوف و الفلسو

(١) محمد علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢٢٣ — ٢٢٥ طبعة ١٩٢٠م

(٢) قارن : سميج طاطف انزين : الصوفية في نظر الاسلام ص ١٥ — ١٧ — ٢٦٤ — ٥٠ طبعة ١٩٦٩ . دار الكتاب اللبناني / بيروت

(٣) السيد ابو الغوث الغزفي : المدخل الى التصوف الاسلامي ص ١٥ . الدار القومية للطباعة و النشر (بدون تاريخ) قارن الصوفية في نظر الاسلام ص ٥٠ — ٥٣

فيها غلوا فاحشا بقصد اشغال المسلمين وابعادهم عن مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع الاسلامي .
 وفعلا كان لهم ما أرادوا ، حيث ظهر لنا هذا واضحا اثنا كلامنا عن طبيعة التصوف من حيث العزلة والفلو في العبادات والمجاهدات غلوا ابعادهم عن أبسط قواعد الاسلام وتعاليمه . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى كان لاعداء الاسلام ايضا ما أرادوا فأبعدوا المسلمين عن مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية فاستولوا الاعداء على مقاليد الامور ، فضاعت الاندلس وغيرها من البلاد الاسلامية المفتوحة .

٢ — الموامل الداخلية :

ويمكن اعتبارها أهم الدوافع المعقائدية التي دفعت المسلمين الى الزهد ، وترجع الى دافعين رئيسيين هما :
 أ — النصوص القرآنية والاحاديث النبوية .
 ب — الأحداث والفن التي حدثت على الساحة العربية الاسلامية .
 وإنما وددنا أن نتطرق لهذه الموامل ، حتى نظهر للمتصوفة أنفسهم ومن تماثل معهم من الدوافعين والباحثين في التصوف ، تناقضهم الصريح مع النصوص الدينية في مسلكهم الصوفي ، حيث اتخذوا من الآيات والاحاديث الدالة على الزهد الاسلامي الصادق ذريعة لهم في سلوكهم نحو الزهد بمعناه الصوفي . هذا وقد ظهرت لنا بوضوح فكرة الزهد في الاسلام — في فصل سابق من هذه الرسالة — وتبين ان هذا المفهوم هو مخالف تماما لمفهوم الزهد بمعناه الصوفي (١).

١ — النصوص القرآنية والاحاديث النبوية .

١ — التصوف القرآني :

القرآن الكريم دستور عام ارسله سبحانه وتعالى على رسوله الأمين لينقذ به البشرية من أدران الجاهلية البغيضة ، فأبان لهم الطريق ، وحدد المسالك وأمرهم بالطاعة والتقوى والتمسك بالتحاليم الدينية (وأن هذا صراط مستقيم) فأتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله (٢).

(١) انظر ص ١٠٧ من هذه الرسالة

(٢) الانعام : ١٥٣

ولهذا ليس لطبيعة الآيات القرآنية دخل أبدا في ظهور التصوف إلا لتصوف الرسول (ص) وأصحابه الذين تلقوا القرآن أول ما نزل . بدليل أن كلمة الزهد لم ترد في القرآن الكريم إلا في موضع واحد في سورة يوسف عليه السلام حينما وضعه اخوته في بئر ليمدوه عن أبيهم ، وجاء وكب من الناس (وشروه بشم بخس دراهم معدود) وكانوا فيه من الزاهدين (١) والمعنى أنهم كانوا من غير الرغبتين فيه بدليل أنهم يأمرون بهن قليل (٢) .

أي أن كلمة الزهد وردت في القرآن الكريم بمعنى عدم الرغبة ، وإذا كان الصوفية يأخذون بنفس هذا المعنى ، أي عدم الرغبة في الدنيا ونعيمها ، بل وعدم الرغبة والعناية في الأهل والوطن ، فهم بهذا مخالفون للنصوص الدينية الداعية إلى العمل والاكساب .

التتم بخير الدنيا ونعيمها . قال سبحانه وتعالى قد جعل الإنسان خليفة في الأرض ، وخلق له الدين ليصلح أمر دينه ودنياه ، وأمره بممارسة الأرض والتعم بخيراتها (هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في ميادينها وكلوا من رزقه واليه النشور) (٣) وقال تعالى : (كلوا من طيبات ما رزقناكم) (٤)

وفي الوقت نفسه أخبرنا الله سبحانه وتعالى بأن دار الآخرة خير من الدار الدنيا (للآخرة خير منكم من الأولى) (٥) . ولذا نرى آيات قرآنية كثيرة تحقر من شأن الدنيا بالنسبة إلى الآخرة ، وتبين ما بين دار الفناء ودار البقاء . فلا يلزم للإنسان أن يمتسك بالدنيا على حساب الآخرة بل يسكن المفروض أن تكون هذه الحياة الدنيا مزرعة للآخرة (وتزودوا فإن خير الزاد التقوى) وقال تعالى : (وأضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا) المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا (٦)

- (١) يوسف ٣٢ : انظر ص من هذه الرسالة
(٢) انظر تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن المجلد الرابع ص ٣٢٨٦
(كتاب المصنوع)
(٣) الملك ١ : ١
(٤) طه : ٨١
(٥) الضحى : ١
(٦) الكهف : ٤

فإذا تدبرنا هذه الآية الكريمة وجدنا فيها من المبادئ العامة الدالة على أن ليس لطبيعة الآيات القرآنية دخل ابتدائي يظهر التصوف ويكون ردا صريحا على كل من أرجع التصوف إلى أصول إسلامية يحته ، فالمال ، البنون زينة الحياة الدنيا ، وفي نفس الوقت أمرنا سبحانه أن نعمل وتأخذ بالأسباب (ولا تنسني نصيحتك من الدينيسا) (١) ولكن الله سبحانه وتعالى قد حدد لنا المعالم ورسوم لنا الطريق فقال : (وأجمع فيما أنزلنا لك الله الدار الآخرة) (٢) المال والبنون من آتانا الله ولهذا ينبغي الرعاية التامة لحقوق الله ، وحقوق الأهل والولد وحقبة الناس لنول رضى الله والفرح بالجنة فى الدار الآخرة :

الا أن أولئك الزهاد الأوائل السابريين من الحياة بل ومن الأهل والولد والوطن ، قد اتخذوا من الآيات الحاشية على عدم التمسك بالدنيا مطية لهم لله للهروب من الحياة ، ولم يخطئوا ، أو انهم تعمدوا ، إلى عدم الإخوة بتماليسهم الآيات الأخرى التى تأمرنا بالعمل والاكتساب ولهذا كان زهدهم هروبا من المسئولية ، وهروبا من واقع الحياة الاجتماعية التى تتطلب أن يكون الفرد فيها عنصرا مفيدا لمجتمعه أمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر ومن هذا المطلب نرى ذهب بعض الباحثين فى التصوف إلى إرجاعه إلى أصول إسلامية يحته بل ومتحمسون له ، وكأنهم نظروا إلى الآيات القرآنية من منظار واحد ، ولم ينظروا إلى المفاهيم والمبادئ الإسلامية العامة بمنظار شامل ، مثلهم فى ذلك كمثل من يقرأ (ويمل للمصلون) ولم يكمل الآية (الذين هم عن صلاتهم ساهون) .

ب - الأحاديث النبوية الشريفة

وكذلك نجد فى الأحاديث النبوية الشريفة ما وجدناه فى القرآن الكريم من دعوة إلى الزهد ، وعدم التمسك بالدنيا تمسكا يطمح على الأعمال الحسنة المؤدية إلى نيل الآخرة ولكننا نقرر هنا ما قررناه من قبل ، أنه ليس لطبيعة الأحاديث النبوية دخل ابتدائي يظهر التصوف والا لتصوف الرسول (ص) قائل هذه الأحاديث .

فالرسول (ص) كان خلقه القرآن ، بحسب سبحانه وتعالى لهداية الناس (وداميا إلى الله بانه وسراجا منيرا) (٣) فلا غرو أن يكون هذا النبى الكريم قدسوة

(١) القصص : ٢٧

(٢) القصص : ٢٧

(٣) الأحزاب : ٤٦

صالحة في أعماله وأقواله وأحواله لمن على نهجه فأتسمت حياته (ص)
بالاعتدال، ويؤيد للإنسان أن يعمل لدنياه كأنه يعيش أبداً، أو أن يعمل لأخريته
كأنه يموت غداً - فنرى أن الرسول (ص) وصحابته الكرام قد عزفوا عن الدنيا
وزخرفها مفضلين عليها الآخرة كما وعدهم الله - مشغولين بحماية رسالة الإسلام
ونشرها بين الأنام همة، نراهم لا يدعون الأسباب أبداً في شؤهم ونهم الحياتية
العامة - وإنما لا تقصد بعزوفهم عن الدنيا تركها بالكلية - بل كان لدى الكثير
من الصحابة المال الكثير - ولكنه مال في أيديهم ينفق في سبيل الله، لا في
قلوبهم كما آل الأمر إليه فيما بعد - ولم نسمع قط من الرسول (ص) أنه أمر
أحد صحابته بتلك عمله وهجر الدنيا والأهل والوطن بل أنه كان يأمر بالعمل
والاكتساب وضرورة الرعاية بالأهل والولد (خيركم خيركم لأهله) وعن أبي
سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله (ص) قال: (إن الدنيا
حلوة خضرة - وأن الله مستخلفكم فيها - فينظر كيف تعملون - فاتقوا الدنيا
واتقوا النساء (١)) .

■ نلمس من هذا الحديث دعوة إلى العمل والاكتساب بالطرق المشروعة
- حيث أن الله سبحانه قد استخلفنا في هذه الأرض - وأمرنا باستغلالها
وبالكيفية التي أمر - فلا يجذبنا تعيم الدنيا وزخرفها ويبعدنا عن الغاية
التي من أجلها خلق هذا الإنسان وهي عبادة الله عبادة خالصة لا تشوبها
شائبة - وتقوية الدين على أداها - هذه العبادة بالاستغلال والاستفادة من
محتويات الكون - وقال الرسول (ص) : (ازهد في الدنيا يحبك الله -
وازهد فيما عند الناس يحبك الناس) (٢) .

ومن هنا نرى أن الإسلام يحث على الزهد في هذه الحياة الدنيوية
والقناعة فيها - أعني أن لا يشغل الإنسان نفسه بالتلهي بملذات الدنيا
بحيث تشغله عن أداها الفروض والواجبات في نفس الوقت يجب على الإنسان أن
يقنع بما رزقه الله - فلا يطمع إلى ما في الخيز ويحاول الاستيلاء عليه بالطمع
غير المشروع - وعندنا يأمّن الناس بعضهم بعضاً فتسوء المحبة والأخوة

(١) التفسير ووجهه : رياض الصالحين ص ٢٠٢

(٢) تفسير المصنوع ص ٢٠٦

بينهم كما قال الرسول (ص) ازهد فيما عند الناس يحبك الناس) .
إذا ربطنا هذه الناحية ، بناحية أخرى هامة وهي الأحداث والفتن التي
حدثت في المجتمع الاسلامي . نرى الاسباب والدوافع التي دفعت بعضا من
المسلمين الذين لم يتمسكوا بالسلام بعبادته ، قيمه بعد في نفوسهم الى الزهد
والمزلة ، ولكننا ايضا نقول أنه لا يلزم من ذلك كله سوا النصوص الدينية
أو الأحداث والفتن ظهور التصوف ، وأن يكون زهد المسلمين كزهد المتصوفين
أو مقدمة له .

ب - الأحداث والفتن التي حدثت في المجتمع الاسلامي :

١- كان المسلمون في الميصر الاسلامي الاول يعيشون حياة البادية البسيطة ،
وما لبثت أن امتدت الفتوحات الاسلامية . ودخلت أم كثيرة في الاسلام
تدخلت الثقافات والحضارات . ومع الرخاء ، وتسهيلات اسباب الترف والرفاهية
واقبل الناس عليها بشغف . مما دفع بنفر من أئمة المؤمنين المتعبدين
المحافظين على التمسك بالتماليم الدينية . وعدم الانجراف وراء الملذات
الدينية ، كان ذلك دافعا لهم الى الفرار بدينهم خوفا من أن تزيغ
عقيدتهم . وأصبحوا يعيشون تلك الحياة البسيطة التي كان يحياها
سلفهم الصالح شهداء غلوا المزلة والزهد لكي لا يشتروا الدنيا بالآخرة (١)
وإذا كنا نوافق هؤلاء النساك والعباد بعدم الانجراف وراء الملذات
الدينية ، لأن هذا هو ما أمرنا الله به ورسوله ولكننا لا نوافقهم من تعصب
لهم من المؤمنين والباحثين في التصوف بالفرار من واقع الحياة الاجتماعية
واللجوء الى الكهوف والمقارن بحجة المزلة والزهد والتبتل الى الله
تاركين اهل والولك بلا راع ، بل وتاركين فريضة الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر .

٢- ومن بين تلك الأحداث والفتن التي حدثت في المجتمع الاسلامي ، والتي كان
لها اثر في نشوء الزهد والمزلة لدى الزهاد الأوائل هي تلك الاضطرابات
الفتن والحروب الداخلية الطاحنة والتي بدأت بمقتل عثمان رضي الله عنه
عنه . ثم معارك علي بن ابي طالب مع مخالفيه المجتمعين تحت لواء عائشة .

بنت أبي بكر وزوج الرسول (ص) . ثم ما حدث بين علي و معاوية ، وبين علي و الخوارج في النهيرون ، ثم الحروب بين معاوية واولاد علي رضي الله عنه . كل هذه الحوادث قد أثرت في نفوس المتدينين الحقيقيين من المسلمين ، بحيث تركت في نفوسهم أثرا عميقا متشابها دعاهم الى ترك المتحاربين وعدم مشاركتهم في حروبهم . وفروا بدعيتهم حفاظا عليه .

هذا ولذا كنا نوافق اولئك الزهاد على أن مثل هذه الحوادث المؤلمة ، قد توهم في النفوس بسبب النزاع والقتال بين الاخوة . الا اننا لا نوافقهم على الفرار والهروب من الحياة والمجتمع . فلا عذر لهم في ذلك لان الله سبحانه و تعالى قد أمرنا بالاصلاح بين الاطراف المتنازعة ، ولم يأمرنا سبحانه وتعالى أن نتركهم يتنازعون ونحن في الكهوف والمغارات .

قال تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهم . فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله) (١)

وفي هذا النص القرآني الواضح أمران :

١ . الاصلاح بين الطوائف المتحاربة .

٢ . قتال الفئة الباغية .

ولم يلزم في هذا النص اطلاقا دعوة الى ترك المتحاربين وشأ نهم كما فعل الزهاد الاوائل . لهذا ، فموقفهم هذا مخالف تماما لهذا النص القرآني .

وبنا على كل ما تقدم نستطيع أن نجزم القول بأن ليس لطبيعة الايات القرآنية والاحاديث النبوية دخل ابدا في ظهور الزهد و بالتالي ظهور التصوف في البهجة الاسلامية .

ومن هنا نستطيع أن نقرر بأن التصوف في حداثته في الملة الاسلامية . ولا يمكن ارجاعه البتة الى اصول اسلامية بحتة كما ذهب الى ذلك بعض الباحثين والمؤلفين في التصوف .

الفصل الثاني : بد * ظهور التسمية الاصطلاحية للتصوف ومصدرها

١ - بد * ظهور التسمية الاصطلاحية

جاء الرسول (ص) ليدعو الناس الى عبادة الله وحده لا شريك له * فأمسك به نفر من أتقيا * المسلمين * وكان لهم اليد الطولى في تدعيم الشوئين المعاصرة للمسلمين وكانوا يسمون بالصحابة * ان لا فضيلة ولا شرف فوق صحبة الرسول (ص) *

وفي المصو الثاني من المصوr الاسلامي سمي من صحب الصحابة بالتابعين وراوا ان ذلك امرى سمة يمكن ان يسمون بها * ثم قيل لمن جاء بعدهم أتباع التابعين * ويقول ابن الجوزي ايضا : * كانت التسمية في زمن رسول الله (ص) السس الايمان والا * ثم يقال مسلم ويؤمن * ثم حدث اسم زا * * * * * (١)

ولهذا يرى ان كلمة تصوف واطلاقها على أناس محددين لم تكن في زمن رسول الله (ص) ولا في زمن صحابته الكرام : وقد اجمع مؤرخو التصوف في القديم والحديث ان اسم التصوف واطلاقه على نفر معين لم يشتهر الا في نهاية القرن الثاني الهجري تقريبا * حيث أن أوثق المصادر الصوفية تظهر لنا على أن أول من أطلق عليه اسم الصوفي هو ابو هاشم الكوفي المتوفى ١٥٠ هـ * (٢)

ويؤيد هذا القول ما ذهب اليه القشيري في رسالته حيث يرى لنا ان اسم التصوف قد اشتهر قبل المائتين من الهجرة يقول * ثم اختلفت الناس * تباينت المواقف - بعد اتباع التابعين - فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والمباد * ثم ظهرت البدع وحصل التداخي بين الفرق * فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا * فانفرد خواص اهل السنة المراعون انفسهم مع الله تعالى * الحافظون قلوبهم عن طوارق الفعلة بأسم التصوف * واشتهر هذا الاسم لهو * لا * الاكابر قبيل المائتين من الهجرة * (٣)

(١) ابن الجوزي : تبيين ابليس ص ١٨١ * تحقيق خير الدين علي د * المعنى العربي : بيروت

الامام المشهور في : عوارف المعارف ص ٦٦ / ملحق : احكام علوم الدين المجلد *

(٢) * محمد مصطفى حلمي : الحيلة الروحية في الاسلام ص ٨٥ - ٨٦ طبعة ١٩٤٥

* ابراهيم بسيوني : نشأة التصوف الاسلامي ص ١١١ طبعة ١٩٦٩

(٣) الرسالة القشيرية ص ٧ - ٨ طبعة ١٣٦٧ هـ * قارن : عوارف المعارف ص ٦٦ * التصوف

الثورة الروحية في الاسلام د * ابو العلا عفيفي ص ٢٨ *

ابن الزيات : التشويق الى رجال التصوف ص ٥ نشر اولك نور / الرباط

وكان التصوف عند هؤلاء رياضة النفس ومجاهدة الطبع برده من الاخلاق الرذيلة . وحمله على الاخلاق الجميلة من الزهد والحلم والصبر الى غير ذلك من الخصال الحسنة التي تكسب المدائح في الدنيا والثواب في الآخرة .^(١)

هذا . وقد ظهرت أسماء مختلفة لطوائف الزهاد والعباد في مختلف البلاد ، ففي الشام أطلق لفظ الفقراء على الزهاد والمتعبدين لأن الفقر كائن في ماهية التصوف وهو أساسه به قوامه^(٢) . وأطلقت عليهم الشام أيضا اسم للجوهر نسبة الى الجوع النفاث من الفقر الشديد . وكانت طائفة منهم في خراسان يأتون الى الكهوف والمفارات . فاستقيم بكفته نسبة الى الكفوت وهو المفارة^(٣) وذلك لانخلعهم من الحياة وهرسهم منها الى الكهوف والمفارات .

٢ - مصدر كلمتي تصوف وصوفي

اختلف الباحثون قد يما وحدينا في أصل كلمتي تصوف وصوفي ، وذهبوا الى عدة افتراضات وآراء . وسوف نعرض بعد قليل . أهم هذه الافتراضات والآراء حتى نتكمن من أن نقرر رأينا الأخير في مصدر كلمتي تصوف وصوفي .

ونحن اذا دققنا النظر تحليلا واستدلالا ومقارنة نجد أن كلمة تصوف نفس نفسها دليل غربة التصوف عن الاسلام ، بدليل أن معظم الباحثون في التصوف قد يما وحدينا ذهبوا الى أن كلمتي تصوف وصوفي من الكلمات المستحدثة في الملة الاسلامية حيث أن أول مدرسة عرفت في التصوف الاسلامي ظهرت في مدينتي البصرة والكوفة . وقد كانت الكوفة آرامية الثقافة متأثرة بالثقافات المانوية التي ظهرت واضحة في تصوف الكوفيين في مسألة الحب الالهي . بينما كانت البصرة هندية الثقافة . وقد ظهر أثر هذه الثقافة في تصوفها في ناحيته الصلمية .

وبهذا نرى أن التصوف في ماهيته واسلوبه متأثر بموجرات غير اسلامية بل ملح مظاهر هذا التأثير في المظاهر العامة للتصوف ، بل وحتى في نفس كلمتي تصوف

(١) تليبيس ايليس ص ١٨٣

(٢) اللع للطموس ص ٤٦ تحقيق د . عبد الحليم مصطفى . مطبعة دار الفكر طبع سنة ١٣٨٠ . د . ابراهيم بسيوني نشأة التصوف الاسلامي ص ١١٣ طبع سنة ١٩٦٩ .

عوارف المعارف ص ٦٢ التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٨

(٣) عوارف المعارف ص ٦٦

(٤) انظر : مقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ١٠٦٣ تحقيق د . علي عبد الواحد في الطبعة الاولى . ١٣٧٩ هـ التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٦ . الثورة الوحية في الاسلام د . عفيفي ص ٢٧ . عباس محمود العقاد : الفلسفة القرآنية ص ١٥٠ (دار الاسلام بالقاهرة) بدون تاريخ

وصوفي ، حيث أن كلمة تصوف لقب مقول تصريا من لغة غير عربية . وهذا نستدل على أن التسمية خادعة في المجتمع الاسلامي ، وهذا يكون التصوف في لفظه غربيا عن الاسلام واللغة العربية . (١)

وبعد هذه المقدمة التي تبين لنا فيها أن التصوف في لفظه غريب عن اللغة العربية ، وفي معناه واسلوبه وماهيته غريب عن الاسلام معوض الآن أهيم الأراء . الافتراضات التي حاول مؤلفو التصوف بها ارجاع تلك الكلمة الى مصدرها ومحاولة اشتقاقها من عدة مظاهر وادعاءات صوفية خالصة مثل الصفاء والتشبه بأهل الصفه وغير ذلك . ونجد أن أكثر الباحثين والصوفية يشقونها - كما يقول نيكلسون - " تفسير عابثين لقواعد التعريف والاشتقاق " (٢)

١- فمن قائل أن الظاهر في هذا الاسم أنه لقب انه لا يشهد له اشتقاق من جهة العربية ولا قياس (٣)

٢- ومن قائل أنها مشتقة من الصوف :-

قال به ابو نعيم في حلية الأولياء وفيه (٤) . ويروي ابن خلدون أن النسبة الى الصوف أقرب النساب للاشتقاق اللغوي يقول : " الأظهر أن الاشتقاق من الصوف ، وهم (؟) الصوفية) في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف " (٥)

ويقول صاحب " معراج المشوق الى حقائق التصوف " والنسبة الى الصوف

(١) انظر : د . محمد صادق المرجون : التصوف في الاسلام منابعه وأطواره ص ٦٣ ، ٧٣ الطبعة الاخيرة ١٩٦٧م . د . ابو العلا غفلي : الثورة الروحانية في الاسلام ص ٢٩

(٢) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ٣

(٣) الرسالة القشيرية ص ١٢٦ . الحياة الروحانية في الاسلام ص ٥٨ طبعة ١٩٤٥م .

(٤) ابو نعيم الاصبهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٢٠ - ٢١ الطبعة الثانية ١٩٦٢ دار الكتاب العربي بيروت .

(٥) مقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ٦٣ تحقيق د . علي عبد الواحد وافي . فارن ابن عطاء الله السكندري لطائف المنن ص ١٤٥ طبعة ١٣٩٢ . اللع ص ٤٠ . احمد الرفاعي : البرهان المؤيد ص ٢٤ طبعة ١٣٢٢ هـ عبد الله اليافعي : نورا لحاسن النالية ص ٣٩٨ - ٣٩٩ تحقيق ابراهيم عطوة عوض الباعدة الاولى ١٣٨١ هـ . معراج المشوق الى حقائق التصوف ص ٥ . زكي مبارك : التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ص ٥٢ . د . محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ص ٢٣٧ الطبعة الثانية ١٣٩٦ هـ

اليق لغة و اظهر نسبة ^(١) يقال تصوف اذا لبس الصوف و تقمص اذا لبس التميمي —
 ما يؤيد ما ذهب اليه ابن خلدون ما يرويه لنا ابن تيمية عن الشيخ الاصبهاني
 في قوله : " وقد روى ابو الشيخ الاصبهاني باسناد عن محمد بن سيرين أنه بلغه أن
 قوما يفضلون لباس الصوف فقال : أن قوما يتخيرون الصوف يقولون أنهم متعبدون بالسيح
 ابن مريم وهدى نبينا أحب إلينا " وكان النبي (ص) يلبس القطن ^(٢)

و مما يؤيد تشبه الصوفية برهبان النصارى من حيث الطبع هو ما يرويه لنا
 نيكلسون من أن تولد كه قد بين بيقين في مقال نشر ١٨٩٤م أن كلمة تصوف مشتقة من الصوف
 ، و أنها كانت في الاصل موضوعة لرجال المسلمين الذين تشبهوا برهبان النصارى ^(٣)

ما تقدم " يستطيع أن يرى أن هناك شبه اجماع على أن التصوف مشتق من
 الصوف بناء على اللبسة الظاهرة للمتصوفة ، ونحن من جانبنا نرى :
 ١ — أن الاشتقاق من الصوف مستقيم من الناحية اللغوية ، لا لبس فيه ولا تحريف
 فنقول صوف : صوفى .

ب — و أما اشتقاقها من اللبسة الظاهرة ، فكون القوم قد اختصوا بلبس الصوف فهذا
 قول تحوم حوله الشبهات ، ذلك لأن اللباس مهما كان نوعه لا يميز عن مسدى
 صلاحية و تقوى لابس ، لأن التقوى بالقلب لا بالمظاهر .

٢ — و من قائل بأن التصوف مشتق من الصفة ، استنادا الى ما ينطوى عليه
 التصوف من معنى الاتصاف بالصفات المحبوبة ، و ترك الصفات المذمومة

(١) احمد بن عجيبة الحسنى : معراج الشوف الى حقائق التصوف ص ٥ نشر محمد
 ابن احمد التلمساني الطبعة الاولى ١٣٥٥ هـ مطبعة الاعتدال بدمشق
 قارن : الامام السهروردي : عوارف المعارف ص ٦٤ — ٦٥

(٢) ابن تيمية : الصوفية والفقراء ص ١٠ تحقيق محمد عبد الله السمان طبعة ١٩٦٠
 قارن : ابراهيم هلال : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٦
 احمد الرفاعي : البرهان المؤيد ص ٢٤ = د محمد كمال جعفر : التصوف طريقا
 وتجربة ومذهبا ص ١ — ٢ طبعة ١٩٧٠ =

د " زكي مبارك : التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ص ٦١
 د محمد صادق المرجون : التصوف في الاسلام طبعة والمعارف ص ٦٣ طبعة
 ١٩٦٧م

(٣) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ٣ — ٤ ترجمة نور الدين شريعة طبعة ١٩٥١ =

فيقولون " أن التصوف مشتق من الصفة لأنه انصاف بالكلمات " (١)
ولكننا نقول أن التحول من الصفات المذمومة الى الصفات المحمودة انصافا
يكون بالتمسك بالكتاب والسنة • ولا يكون ابدا بالمظاهر والادعاءات التي
ظهرت لدى الكثير من المتصوفة في سلوكهم ومظاهرهم وهم يحسبون أنهم
يحسنون صنعا بذلك • بل حسن الصنيع انما يكون بالاعتقاد برسولنا (ص)
الذي كان خلقه القرآن • فلا يجوز لأحد أن يذهب الى حد المفالة في
العبادات أو الى حد الادعاء والظهور بمظهر الولاية وهو على غير حقيقة
ومن جهة ثانية • أنه لا يمكن بأي حال من الاحوال انصاف التصوف
بالكمالات • كيف لا • وقد ظهرت لنا حقيقة التصوف في سلوكه ورياضته
ومجاهداته ومفالاته الشاذة في العبادات والاذكار المبتدعة • مما أخرجه
ذلك الى جو غير اسلامي • هذا بالإضافة الى أنه تبين لنا قبل قليل •
أن التصوف في ماهيته ومقوماته • بل وفي لفظه ايضا غريب عن الاسلام
ومن قائل أن التصوف منسوب الى صوفة القفالين • وصوفة القفا هي خصلة
من الشعر على القفا • والذين قالوا بهذه النسبة يقولون : " أن التصوف
نسب الى الصوفة لأنه مع الله كالصوفة المطروحة لا تدبير له " (٢) •
الا ان هذا القياس يميده من جهة القياس اللفوي •

٥ — ومن قائل أن التصوف نسبة الى صوفة وك الفوش بن مر • وسمى الفوش
بن مر صوفة لأنه ما كان يمشي لأمه ولد • فنذرت أن عاشر ليلتين يرأسه صوفة
ولتجملنه ربيط الكمية • ففعلت • فقيل له صوفه ولولد • من بعد • ولقد

(١) معراج التشوف الى حقائق التصوف ص ٥ الطبعة الاولى ١٣٥٥ هـ •
الحياة الروحية في الاسلام ص ٨٦ — ٨٨ طبعة ١٩٤٥ •

(١) انظر :
أبو نعيم الاصبهاني • طبعة الاوليا ج ١ ص ١٨ — ٢٥ طبعة ١٩٢٧ • الطبعة الثانية
أحمد بن عجيبة الحسيني : ايقاظ الهمم في شرح الحكم ص ٦ — ٧ دفر • •
المعرفة ببيروت •

ذكر هذه النسبة عدد من الباحثين في التصوف (١) .

وإذا كان الصوفية نسبوا أنفسهم إلى صوفة ولد الفوت بن مر لمشا بهستم
إياه في الانقطاع إلى الله كما يزعمون . إلا أن هذا الانتساب لا يجوز من
الناحية الشرعية . فلا يجوز لمسلم أبدا أن ينتسب في عبادته أو سلوكه إلى
إنسان في الجاهلية . لأن الرسول (ص) جاء برسالة الإسلام لتكون آخر
الرسالات الدينية للعالم أجمع . فلا ديانات ولا عقائد إلا دين الإسلام .

ومن ناحية ثانية . نحن معشر المسلمين لا يجوز لنا مطلقا التشبه بأفعال
المشركين . وحتى نقرب هذه الفكرة إلى الأذهان . نقول نحن معشر
المسلمين لا يجوز لنا أن نتعبد حتى بعمل رسولنا (ص) قبل البعثة مالم
يشعره بعد البعثة بدليل أنه (ص) كان يتعبد في غار حراء قبل البعثة
ولم يشع ذلك بعد البعثة . حتى ولم يعد إلى مثل ذلك السلوك . ومن
هنا وجب علينا أن لا نعتزل في خطوات نائية . لأن ذلك لم نشهده على
زمن رسول (ص) ولا زمن صحفائه الكرام لأن الإسلام دين علم وهمل .

٦ -

ومن قائل أن كلمة تصوف منسوبة إلى سوفيا اليونانية . وه نقول .

ذلك لأن كلمة تصوف في حد ذاتها من الكلمات المستحدثة أو الدخيلة
في اللغة العربية . بل هي - كما ذكرنا آنفا - لقب منقول تعريفا من
لفه غير عربية (٢) وخاصة إذا عرفنا حالة الاتصال والامتزاج بين الحضارات
المختلفة في العصور الإسلامية الأولى وأقبال المسلمين على ترجمة الكتب
القديمة وخاصة التراث اليوناني القديم (٣) .

ومن جهة ثانية . فأننا إذا ذهبنا إلى تأمل المعنى العام الذي
تحمله كل من كلمتي تصوف . وسوفيا . فنجد أن معنى كلمة سوفيا الحكمة
وأن السوفية هم الحكماء . هذا وقد ظهر من خلال دراستنا السابقة
أن التصوف أطلق على أسلوب جماعة (هم الصوفية) يسكرون أرواحا خاصة

(١) أحمد الرفاعي : البرهان المؤيد ص ٢٤ ، تلبس ابنيس ص ١٨٢
د . قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ص ٦٠-٦١ ترجمه صادق نشأت طبعة
١٩٧٠
د . زكي مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ص . الطبعة الأولى
١٩٣٨

(٢) انظر ص ٨٨ من هذه الرسالة (بداية الصفحة) .

(٣) انظر : التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢١-٢٢ .

قارن : عباس محمود العقاد : الفلسفة القرآنية (دار الإسلام بالقاهرة) ص ١٥٠

من الرياضة والمجاهدة الروحية في سبيل الحصول على العلم اللدنسي
وينتهيون الى القول بأن صاحب هذا العلم ، انما هو اعلى عالم بالله
وهذا القول قريب جدا من المعنى الذى تحمله كلمة سوفيا اليونانية
وأن السوفية هم الحكماء * وقد قال بهذا ايضا فون هامر من المستشرقين (١) .

وما يؤيد ما ذهبنا اليه من رد كلمة تصوف الى سوفيا اليونانية هو
ما ذهب اليه بعض الباحثين الاوربيين من رد كلمة تصوف الى الكلمة الاغريقية
(سوفوس) بمعنى (ثيو سوفى) أو (ثيوسوفيا) (٢) ، فاذا اعتبرنا انه ليس
من المعقول أن يشتق لفظ عيسى من آخر غير عيسى الا اذا كان موافقا له نفس
المعنى ، نقول أن كلمة صوفى بمعناها عند الصوفية هي نفس كلمة ثيوسوفيا
اليونانية بمعناها عند حكماء اليونان ، ونجد في الوقت نفسه أن الأسلوب
واحد عند كليهما في سبيل الحصول على ما يريد انبه .

والآن نريد ان نناقش المفهوم العام لكلمة ثيوسوفيا اليونانية ، لنرى
مدى مطابقتها بل وتوافقها مع المفهوم العام لكلمة تصوف * فكلمة ثيوسوفيا
كانت تطلق في القديم على جماعة من اليونان لهم طقوس معينة في عباداتهم
وعزلة عنهم ومباضعاتهم ومجاهداتهم الخاصة بهم - تماما كما هو الحال عند
الصوفية المسلمين - حتى عرفوا باسم العيزو صوفيين وكانوا يهدفون من
ورا " لطقوسهم تلك اكتساب الحكمة الالهية من الله مباشرة وبلا واسطة
وهذا هو نفس الهدف المباهر للصوفى في طريقة الصوفى كما رأينا من قبل
وهو حصوله على العلم الكلى في حالة كشفه والذى يأخذه من الله مباشرة
وبلا واسطة ، حتى وصل بهم الضرر الى حد القول بسمو مرتبة الولاية
على مرتبة النبوة *

من خلال ما تقدم ، نستطيع ان نلاحظ - بوضوح - توافق
الواسطة والفاية عند كل من الصوفية المسلمين والتمصوفيين اليونان * ونرى
هذا المعنى يقول نيكلسون : " ولقد يقال أن الرياضة الصوفية جميعها
تلتقى في النهاية عند نقطة واحدة وأن هذه النقطة منها تتخذ وجوها

(١) د . زكى مبارك التصوف الاسلامى فى الادب والاخلاق ص ٦٤
د . محمد كمال جعفر = التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ٤
(٢) كلمة الثيوسوفيا (THEOSOPHY) أى الحكمة الالهية .

واسعة الاختلاف تبعا لديانة الصوفي - فكلمة الصوفي قد اكتسبت عدل -
الكلمة الاغريقية (Gnosis) واللفظان لهما مترادفين تماما -

ما تقدم يتضح لنا أن الكلمتين (صوفية) في اللغة العربية، و (سوفيا)
اليونانية متقاربتان في اللفظ وحتى في عدد الحروف ومخارجها وكان الصوفية
لم يكتفوا بنقل الالهام الصوفي اليوناني وغيره فحسب - بل أبوا إلا أن ينقلوا
ايضا الكلمة اليونانية الى اللغة العربية - يستدلوا بها على اسلوبهم
وطريقتهم تماما كما فعل من قبلهم قديما اليونان -
وهذا يؤكد مرة ثانية ان التصوف في مذهبته ولفظه غريب عن الاسلام
واللغة العربية -

ومن جهة ثانية - فاذا جاز لقديما اليونان وغيرهم، أن يذهبوا الى
مذهبهم اليه من رياضة روحية ومجاهدة نفس للحصول على الحكمة الالهية
واخذهم علومهم من الله مباشرة وبلا واسطة - فلا يجوز هذه الواسطة
والنهاية لمعشر الصوفية من المسلمين أبدا - ذلك لأن المتصوفة المسلمين
يحسبون بالمشائ وأن الصوفية - كما وضع لنا - انواع مذاهب ينظرون
صوفية فلسفية بعيدة - عن هدى الاسلام وتعاليمه - وكل نوع من أنواعها
وكل مذهب من مذاهبها قد كان له أئمة وتلاميذ بين الامم الاسلامية (٢) وقد
ظهر لنا هذا واضحا عند نشأة الطرق الصوفية المختلفة بأفكارها ومريدتها
مما أدى الى التنافر والتباين بين أفراد الأمة الاسلامية الواحدة مما كان
له أثره السيء على الأمة الاسلامية من حيث التأخر والضياع - بل وفقدوا
عزتهم وكرامتهم وضاعت الأرض التي جبلت بدما - اسلافنا الصالحين -
هذا من ناحية - ومن ناحية أخرى أنه لا يجوز للصوفي المسلم أن يسلك
سبيل قديما اليونان في استنزال الحكمة الالهية على القلوب كما يفعلون
لأن في القرآن معالم المعرفات والهداية - ما فيه الكفاية - قال تعالى
" ما فرطنا في الكتاب من شيء " -

(١) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ٢٤ - ترجمة نور الدين شريه طبعه سنة ١٩٥١

(٢) انظر : عباس محمود العقاد : الاسلام دعوة عالمية (كتاب الهلال) -

العدد ٢٣٧ رمضان سنة ١٣٩٠ هـ ص ٢٤٤ -

٧ - ومن قائل أن الصوفية نسبة إلى الصوفان •
وهي بقلة رغنا قصيرة • نسبوا اليها لاجترائهم بنبات الصحراء (١) ، وهذا يدل على الزهد والاقبال من الطعام ، ولكن لا يستقيم من الناحية اللغوية ان النسبة إلى صوفانة : صوفاني لا صوفسي •

٨ - ومن قائل أن الصوفية من الصف ، لأن الصوفي في الصف الأول بين يدي الله عز وجل يارتفع همهم ... (٢) . ولكن هذا القول خاطيء من الناحية اللغوية لأنه لا يستقيم مع أبسط قواعد التصريف والاشتقاق والنسبة إلى الصف هي صفّي لا صوفسي •

٩ - ومن قائل أن التصوف منسوب إلى أهل الصفة •
وأهل الصفة هؤلاء كانوا فقرا • يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبألبسهم أهل ولا مال ، فنهيت لهم صفة في مسجد رسول الله (ص) (قال عبد الرحمن بن أبي بكر كان أصحاب الصفة الفقراء) • وقيل أن هؤلاء الفقراء قد قدموا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرورة ، وأننا أكلوا من الصدقة ضرورة • فلما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحالة وخرجوا • (٣) وأننا نرى في حالة أصحاب الصفة هذه وخرجهم

(١) تلبس البليس ص ١٨٢ د • قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ص ٣٠ - ٦١
ترجمة صادق نشأت • الحياة الروحية في الإسلام ص ٧٥ - ٨٧ د • عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ص ١٢٠

(٢) عوارف المعارف ص ٦٥ (الجزء الخامس من إحياء علوم الدين) • الحياة الروحية في الإسلام ص ١٢٠ • ابن تيمية : الصوفية والفقراء تحقيق محمد عبد الله السمان ص ٢٠٧ - سلسلة الثقافة الإسلامية طبعة سن ١٩٦٠ • د • محمد كمال جعفر التصوف طريقا وتجربة وذهبا ص ٥ • د • بدوي تاريخ التصوف الإسلامي ص ٩٠ •

(٣) صحيح البخاري ج ١ ص ١١٣ (كتاب الشعب • ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن ص ١٤٥ • طبعة سنه ١٣٩٢ هـ • إلهام الطوسي ص ٤٧ • تحقيق د • عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور طبعة سنه ١٣٨٠ هـ • عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ص ٨٠ • التصوف في الإسلام متابعة واطواره ص ٦١ - ٦٢ • د • قاسم غني : تاريخ التصوف الإسلامي ص ٦٠ - ٦١ • تلبس البليس ص ١٢١ - ١٢٢ • محمد البهلي النبيل : الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي ص ١٨ - الرسالة القشيرية ص ١٢٦ • البرهان المؤيد لأحمد الرفاعي ص ٢٤ •

بمد أن فتح الله على المسلمين — ردا صريحا على سلوك المتصوفة وثقوتهم
 « اخل كهوفهم ورياطاتهم » غير عابئين بسبيل البحث والاكتساب منظرين
 صدقات الغير • هذا من ناحية « ومن ناحية أخرى » نرى أن النسبة
 الى الصفة هي صفي لا صوفي • ولهذا فالقول بهذه النعنة قول خاطئ
 لأنه لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي •

١٠ • ولذهب فريق الى أن التصوف مشتق من الصفا • حتى قال بعضهم : صافي
 لصوفي حتى لقب بالصوفي • ولكن هذا الاشتقاق لا يستقيم مع أبسط
 قواعد التصريف والاشتقاق • لأنه لو كان كذلك لقل صوفي لا صوفي • وقد
 ادّعى بعضهم قائلا : ان أصل هذا الاسم صفي من الصفا أو من الصافية
 فلأستعمل ذلك وجعل صوفيا (١) • وهذا القول الأخير يؤيد ما ذهبنا اليه
 من أن هذا الاشتقاق مخالف للقياس اللغوي •
 قال البستي مبعرا عن غروهم حين قال :
 تنزع الناس في الصوفي واختلفوا فيه وظنوه مشتقا من الصوف
 ولست أدخل هذا الاسم غير فتى صافي فصوفي حتى لقب الصوفي (٢)
 وقال ابو الصلاء المصري ساخرًا منهم :
 صوفية مارضوا للصوف نسبهم حتى ادعوا أنهم من طاعة صوفوا (٣)

- (١) احمد الرفاعي : البرهان المؤيد ص ٢٤ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ • ابن مطا •
 الله السكندري : لطائف المذنب ص ١٤٥ طبعة سنة ١٣٩٢ هـ • عبد القادر الجيلاني
 الفتح الرباني ص ٩٠ • طبعة سنة ١٩٧٣ ايقاظ الهمم ص ٦-٧ • التصوف الاسلامي
 متابعة واطواره ص ٦٣ • اللع ص ٤٤ • د • قاسم غني : تاريخ التصوف فسي
 الاسلام ص ٦-٦ • د • التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ٢ • د • بدوي : تاريخ
 التصوف الاسلامي ص ٨-٩ • معراج التصوف الى حقائق التصوف ص ١٢٨ • عبد الله
 اليافعي : نشر المحاسن الغالية ص ٢٣-٢٤ الطبعة الاولى سنة ١٣٨١ هـ •
 (٢) • د • زكي مبارك التصوف الاسلامي في الادب والاعتقالات ص ٦٣-٦٤
 (٣) نفس المصدر السابق والصفحة •

وتكون هنا قد أتينا على معظم الآراء والافتراضات التي قبلت في أصل اشتقاق كلمة تصوف . ولقد رأينا أن معظمها افتراضات خاطئة لعدم استقامتها من حيث الاشتقاق اللغوي ، ولأنها لا تتشعب مع أبسط قواعد التصريف والاشتقاق .

واننا نميل إلى القول بصحة افتراضين من هذه الافتراضات . وإن كان الافتراض الثاني أقوى من الافتراض الأول . وهذا ان الافتراضان هما :-

- ١ - أنها من الصوت - لا اشتقاقها من الياجية اللغوية .
- ٢ - أن كلمة صوفي في الإسلام أنها ترجع إلى كلمة سوفيا اليونانية - كما وضحنا ذلك سابقا - لا في .

(أ) الهدف المشترك لكل من الكلمتين يلتقي في النهاية عند نقطة واحدة وهي أخذ العلم من الله مباشرة وبلا واسطية :

(ب) أيها الصوفية المسلمين بأنهم الصارفون - أي الحكماء - المختصون بعلم الباطن ، تماما كما تعني كلمة سوفيا اليونانية .

(ج) أن الكلمتين متقاربتان لفظا ومعنى وحروفا : (سوفيا ، صوفية) .

وبما أن كلمة تصوف مستخدمة في الملة الإسلامية بالإجماع ، أن لا يسد وأن يكون لها أصل في الكلمة اليونانية ، وخاصة إذا قارنا بين الهدف والمعنى لكل من الكلمتين ، فنجدهما تلتقيان عند نقطة واحدة وهي مرتبة الفناء المطلق .

الفصل الثالث ■ المراحل التي مر بها التصوف الاسلامي

نريد أن نستعرض في هذا الفصل ، المراحل التي مر بها التصوف الاسلامي منذ أن بدأ التصوف كظاهرة مميزة من مظاهر الحياة الروحية في المجتمع الاسلامي حيث كانت السمة الغالبة عليهم الناحية العملية التعمدية - الى ان اكتمل واصبح فلسفة صوفية لها طابعها الخاص المميز لها •

ويمكن أن نجمل هذه المراحل في ثلاث :

- المرحلة الأولى : مرحلة النسيك والمبيد
- المرحلة الثانية ■ مرحلة التصوف العملي السني
- المرحلة الثالثة ■ مرحلة التصوف النظري الفطحي

المرحلة الأولى ■ مرحلة النماء والمبشاد

تمثل هذه المرحلة بداية الطريق الصوفي ، حيث كان الزهد في هذه المرحلة هو النسق المميز لجماعة من المؤمنين هجروا زخرف الدنيا واخذوا يتعمقون في المفاهيم الدينية (وقد أوتوا فيها علما خاصا لكتاب الله وسنة رسوله (ص) فيما تكلّموا فيه من الموضوعات التي نظروا فيها) (١) حيث ان المسلمين أهل دين وتقوى وروع . وكان هؤلاء الزهاد يسهون بالنمات والقرا والمبارك والمناجحين : : اعتزلوا الدنيا طلبا للنجاة من يوم الحساب ، ولكنهم اتبعوا لضيق ارباب دينهم وانحراف سلبقتهم طريقا الى الانراط والمبالغة : : ويمكن القول انهم لما لم يجدوا في انفسهم تلك القدرة وليس القيام بالواجبات الدينية : : قياهم بترتيب ملونهم في الحياة الدنيا من كتب وعمل فاضوا النظر من الدنيا : : فانحرفوا بذلك من جادة الصواب (٢) فان كان القرآن الكريم يبين لنا انه ان الحياة الدنيا بالنسبة الى الآخرة (والآخرة خير من الاولى) : : (وما الحياة الدنيا الا متاع الفسور) : : فان القرآن ايضا يدعو الى التمتع بالحياة في حدود الاعتدال (اكلوا واشربوا ولا تسرفوا) وقوله تعالى : قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ (٣)

نرى هؤلاء الزهاد قد اتخذوا له مكانا قصيا من المجتمع الاسلامي بحجة الانفراد من الخلق في الخلوة للمعبادة ، فتركوا العمل بظاهر الشرع وطبعه الفقهي واتجهوا الى نوع آخر من التقه وهو نقه القلوب - كما يزعمون - فأتجهوا الى باطن الشريعة يتفنون القرب عن طريق المحبة ، واخذوا يتزودون بأحكام الباطن لقلوبهم ان للقرآن باطنا لا يكشف الا لخوامص أهل الله (٤) .

في هذه المرحلة نستطيع ان نميز بين نوعين من الزهد :
النوع الاول ■ ذلك الزهد الساذج الذي كان لجماعة من المؤمنين ، وطلبوا الزهد طلبا للنجاة في الآخرة وفروا بدنيهم من تلك الفتن والحروب الدنيوية المؤسفة التي حدثت في المجتمع الاسلامي في عصره .

-
- (١) د ١٠٠٠ إبراهيم هلال : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٧٥
(٢) د ٠ محمد علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢٧٥ طبعته ١٩٧٠
(٣) د ٠ محمد عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٢٧ - ١٣٢
الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥ دار المعارف بمصر .
(٤) د ٠ محمد علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢٧٦ - ٢٧٧

النوع الثاني « زهد صوفي نشأ على انقراض النوع الأول ، ولكن لا على نفس الطريقة بل بتطوير عميق لمفاهيمه » ونجد التيار الصوفي واضحاً في هذا التيسار الجديد من الزهد . وما يجعلنا نذهب هذا المذهب هو ان علماء الشيعة أنفسهم يرون ان منهج التأويل للباطني الذي يستعمله الصوفية استعاروه من اهل التشيع . وهناك عدة عوامل أدت الى نمو الزهد الصوفي الذي قام على انقراض الزهد المعنى المعتدل . والذي تحول فيها بعد الى حركة صوفية لها مبادئها ونظمها وطرقها الخاصة . ولهذا العوامل هسي .

١ - ان أول ازدهار للحركة الصوفية المبكرة كان بالبصرة . حيث بدأ الظاهر في سرائر العبادات وأحوال القلوب المؤمنة وامتدت حركة الزهد على غير المالوف في عهد الصحابة . في حين نجد الكوفة قد زاع صيتها في كل ما يتعلق بعلوم الظاهر وأحكامه .

ولهذا يمكننا القول بأن التصوف أول ما نشأ في البصرة . لان أهلها ولموا يتتبع احوال العبادات في النفس ولم يتسكوا بدراسة الرسوم الظاهرة لهذه العبادات (١) .

٢ - لقد ذكرنا فيما سبق أن المسلمين كانوا يحيون حياة بسيطة لا تعقد فيها ونصر الله المؤمنين ، وامتدت الفتوحات الاسلامية الى ارجاء واسعة ودخلت أمم كثيرة حظيرة الاسلام ، ووقف المسلمون على مختلف الحضارات وتبنيات اسباب الرفاهية والرخاء ، فتمسك المسلمون بالتمسك بدنياهم خوفاً من أن تزيغ عقيدتهم ، وحرصوا ألا يتجرفوا في الانغماس بالمسلطيات الدنيوية . مستسكين بالحياة البسيطة التي كان يحياها سلفهم الصالح (٢) ، فكان الزهد الساذج مع التمسك بمبادئ الاسلام الا أن الأمر لم يقف عند هذا الحد . بل دان بالاسلام اناس من الهنود والفرس وغيرهم ، ولكل أمة مزاجها . ولكل مزاج اثره في الوجهة الصوفية . ومن هنا أخذ يتحول ذلك الزهد الساذج الى زهد صوفي وصل الى حد المبالغة والافراط .

(١) ر . محمد علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢٧٦ - ٢٨٤

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون ج ١ ص ١٢٠ . ثورة العقل في الفلسفة العربية

٣ — ومن بين تلك العوامل : الحروب والفتن الداخلية — وقد تطرقنا لذكرها سابقا — مما كانت دافعا قويا في نفوس المسلمين المتدينين ، فلم يشتركوا في تلك الفتن والحروب الداخلية ، بل تركوا المتلاحرين وشأنهم ودرسوا بدنيهم فكانت العزلة — ولكن العزلة في ذلك الوقت كانت مقصورة على الناحية العملية التعبدية ، لأنها أصبحت أخيرا وسيلة لتلقي العلم الألهي من طريق الكشف والمعاينة ، وخرجت نتيجة ذلك نظرييات صوفية نظرية فلسفية منحرفة عن مبادئ الاسلام وقيمه .

يقول القشيري : (ان كل الخلق تعدوا على الرسوم ، وتعدت هذه الطائفة على الحقائق ، وطالب الخلق كلهم انفسهم بظواهر الفسوس وهم طالبوا انفسهم بحقيقة الوجود وداومة الصديق) : وفي هذا القول تأكيد واضح لما ذهبنا اليه من المقارنة بين الكوفة والبصرة من حيث نظرة كل منهما الى الشرع من حيث الظاهر والباطن .

ومن البديهي أن الصوفية في هذا العهد لم يكونوا يتصورون ان شرعنا يوما موحدا لآدي حكام المسلمين ولعلماء الشريعة ، لانهم كانوا حينئذ يقيدون بأحكام الشرع ، فكانوا متكيسين على المبادئ الحقيقية تفقهم وزهدهم في الدنيا وامعانهم في ورع النفس وزجرها . وقد سمي البعض التصوف في هذه الفترة بعلم الارادة (١) ولقد اجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف في هذه المرحلة هو التخلص وانه علم مبني على الارادة فهي أساسه وجميع بنيانه (٢) .

وهكذا الآن القول بأن التصوف كان بادئ ذي بدء مملكا عليها أي انسيه كان يرتبط بالجانب المطلق الذي يمثل في الزهد والمعبادة وغيروها من اميا تدور في تلكها (٣) .

(١) د . قاسم غني : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٢٨٠
 د . ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢٨١
 (٢) د . محمد علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢٨١
 (٣) د . محمد عاطف المصاوي : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ٢٢٩

والخلاصة أن الزهاد من أئمة التصوف في هذه المرحلة مقيدون بإصول
الكتاب والسنة . حيث أن التصوف كان عندهم يمثل مسلكا عمليا لا منهجا نظريا كمسا
آل الأمر فيها بعد . ولم تكن لهم لغة رمزية خاصة ، ولم يضموا تعبيرات واصطلاحات
خاصة بهم . بالإضافة إلى أنه لم يكن لهم اسما خاصا ، لأن اسم التصوف قد ظهر في
نهاية هذه المرحلة . وكما قد أوضحنا ذلك فيما تقدم . كما أننا في هذه المرحلة
لا نرى أثرا للقول بالنظريات المنحرفة من الدين الاسلامي مثل وحدة الوجود والחסر
والاتحاد . ولا نرى أثرا للكلام في الصحو والسكر . ولا للمطحات الصوفية
المفترضة . حتى إذا نرى أن ظواهر الزهد والعبادة قریب والناحية العملية التعمدية
كانت هي الدافع الرئيسية لهؤلاء . لذلك والعبادة في عزلتهم ، ولكن هذا المفهوم
تطور تطوراً أخرجه عن حدود الاقتدال حتى أصبح الصوفية الذين جاءوا بعدهم
ينظرون إلى العزلة والخلوة على أنها من الطرق المفضلة للحصول على العلم الكونسي
الذي يؤخذ عن الله مباشرة وبلا واسطة . ومقتان ما بين الأمرين طبعاً نقول مع
الدكتور إبراهيم دلاله أننا بالنسبة لهؤلاء لا نرى فيه تصوفاً ولا تحكم على أصحابه
حين قالوه بأنهم متصوفون ، وإنما نسميهم مجتهدين ولكنهم اخطأوا حيث كانوا
يريدون الصواب (١) .

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة (المقدمة) .

المرحلة الثانية : مرحلة التصوف السني المعتدل *

وتشمل هذه المرحلة متوسطات الطريق الصوفي ■ نشاهد فيها وخاصة بمقد النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ، جماعة من المسلمين تظهر عليهم تصرفات سلوكية صوفية لم تكن في سابقهم في المرحلة السابقة ■ فقد لبس هؤلاء الثياب الصوفية الخشنة ■ ولجأوا الى العزلة عن المجتمع والجماعة في صوامع نائية ■ واعتكف بعضهم في الكهوف تاركين الأهل والولد بدون عناية ■ شعارهم في ذلك " لا يكون الانسان صدقا الا اذا ترك زوجته وأولاده وكأنهم أيتام ثم يأوي الى منازل الكلاب " .

ويظهر آخر يظهر على هؤلاء الجماعة وهو السيادة في البراري والقفار فهذا ابراهيم بن آدم المتوفى سنة ١٦١ هـ . تد أمضى تسع سنين في غار قريب من مكنيسابور وجاب الصحاري أربعة عشر عاماً (١) . ومخلص آخر هو ابو نصر بشر بن الحرث الحافى المتوفى سنة ٢٢٧ هـ . سى بالحافي لانه ذهب يوماً الى اسكاف وطلب مسباراً لنعله ■ ولكن الاسكافى لغلظ له القول ■ فذف بشر بنعله ولم يتمل هذا ■ بعد ذلك طوال حياته كي لا يحتاج الى الخلق (٢) .

ونجد الكثير من متصوفة هذه المرحلة يعيشون في احط درجات الفقر وأقصى درجات الصبر والخضوع ورياضة النفس ■ وهذا نرى أن تصوف هذه المرحلة إنما هو امتداد واستمرار لحياة زهاد ومتصوفة المرحلة السابقة ■ ولكن بطريقة أكثر مهالفة في الزهد والاسكاف والتوكل والرياضة وغير ذلك ■ وهذا ابراهيم بن آدم يصور لنا هذه الفكرة ■ ويرى أن الرجل لن ينال درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات ■ فقال ابراهيم بن آدم لرجل في الطواف اعلم انك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات ■ أولاها تخلق باب النعمة وتفتح باب العبد ■ والثانية تخلق باب العز وتفتح باب الذل ■ والثالثة تخلق باب الراحة وتفتح باب الجهد والرابعة تخلق باب النوم وتفتح باب السهر ■ والخامسة تخلق باب الغنى وتفتح باب الفقر ■ والسادسة تخلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت (٣) . وكان ابراهيم بن آدم في تصورات هذه ■ يريد أن يقول للرجل الذي يطوف بالكعبة مؤدياً مناسك

(١) انظر : الرسالة القشيرية ص ٨ ■ الطبقات الكبرى للإمام الشافعي ج ١ ص ٥٩

د . قاسم غني : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٤٥ .

(٢) انظر الرسالة القشيرية ص ١١ : تاريخ التصوف في الاسلام د . قاسم غني ص ٤٥

(٣) الرسالة القشيرية ص ٨ . قارن ثورة العقول في الفلسفة العربية ص ١٣٣ .

الحج ، أن هذا الأسلوب لا يؤدي إلى نيل درجة الصالحين على — رغم أن الله
وفي هذا تعد واضح لحدود الدين ، وما أمرنا الله به ورسوله (ص) من أدائه —
الفراغ المكنية لنيل درجة الصالحين .

وكان من نتيجة تلك المبالغة أن أصبح الصوفي في هذه المرحلة يتعد
القرب والانس والمشاوذة ويطلب السعادة الذاتية . تلك السعادة التي يصل إليها
المعارف بتحصيله للمعرفة الذاتية (١) . إذن أصبح واضحاً أن ثمة فرق بين
المرحلتين الأولى والثانية من مراحل التصوف . حيث بدأ الصوفيون في المرحلة الثانية
يتجهون إلى أشياء جديدة لم تكن على عهد سلفهم ، ولكنهم يسبقون نوعاً ما فلسفي
لعلهم . لهذا نجد صوفية هذه المرحلة تتجاذبهم تيارات مختلفة ، منها ما كان عليه
سلفهم من قرب من القرآن والسنة ، ومنها تلك التيارات المنحرفة عن التيار الإسلامي
وتمثل هذه المرحلة الجسر الذي تعبره الماهيون عليه أو المتوقفون عند — للتيارات
المختلفة التي تجاذبتهم . أما إلى عبورهم هذه التيارات والتخلص منها . أو انحرافهم
في الفصوص (٢) .

ولهذا يمكن القول بأن التصوف الحقيقي قد بدأ منذ القرن الثالث
الهجري . حيث بدأ مفهوم بسيطاً . ولكن أخذ هذا المفهوم بالتوسع حيث اقتبس
الصوفية من المصادر الأجنبية البعيدة عن عقيدة التوحيد الإسلامية ، أقوالاً وأساطير
من السلوك أضاعوها إلى التصوف ، وهذا المفهوم أخذ التصوف بتغيير مفهوم تدريجياً
ونتيجة هذا التغيير التدريجي انتقل التصوف إلى طور آخر ، أصبح الصوفية يتكلمون
فيه عن الترقى التدريجي في الزوايا الصوفية عن طريق المقدمات والأحوال فتكلموا
عن الكشف والذوق والطريق الموصل إليهما ، وأخذوا يفرقون بين الحقيقة والشريعة
وقادهم هذا إلى التفرقة بين الماه والمعارف . فالمال ينشد المعرفة عن طريق
كسبي . أما المعارف فيطلق المعرفة عن طريق وهي من الله مباشرة وبلا واسطية
بعد أن يسلك الصوفي الطريق الموصل إلى هذه الدرجة بعد طول ممارسة للرياضة
الروحية — كما يزعمون — . ويمكننا أن نقدم نبلاً على هذه الفكرة (التفسير
التدريجي في مفهوم التصوف) . وذلك بالمقارنة بين ثلاثة من أوائل وأكبر الصوفية

(١) محمد علي أبو زيد : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ٢٨٣

(٢) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ١٨٤ .

وكان أحدهم للأخر مريداً وشيخاً على التوالي وهم : الجنيد البغدادي ، وخالسه
السري السقطي وشيخه معروف الكرخي . فمعروف الكرخي كان شيخاً للسري السقطي
ولكنه كان ورعاً متميزاً وزاهداً عازياً عن الدنيا مع التمسك على أحكام الشرع . أما
السري السقطي ، فيختلف عن شيخه معروف الكرخي في أشياء . بحيث تكلم في الحقائق
والتوحيد والعشق والمحبة ويمتدح أن حسنات الأبرار سيئات القربين . فمن أقواله :

- أ (لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا (١) .
ب (الشرق أجل مقام للمعارف (٢) .

وأما الجنيد البغدادي فإنه مظهر الكمال المعتدل للتصوف كان يتجنب
الانحراف في الزهد وإماتة الجسم ولا يأبه باللباس والشكل الظاهر ومن أقواله المعسرة
من ذلك قوله : " أن الله يغلب على القلوب من بوء على حسب ما تخلص إليه القلوب
من ذكره " (٣) وقوله " إذا رأيت الصوفي يعبأ بظاهره فاعلم أن باطنه خراب " (٤)
وبالرغم من أن الجنيد - رحمه الله - كان مظهر الكمال المعتدل للتصوف - كما ذكرنا
إلا أننا نجد في بعض أقواله ما يعبر عن مسألة وحدة الوجود ، يقول " ما دمت تقول الله
وتقول عبد فهذا شرك " لأن المعارف والمعروف واحد كما قالوا : ليس في الحقيقة
إلا هو . ها هنا الله فأين العبد ؟ أي أن الكل هو الله (٥) . وأما نرى في أقوال
الجنيد هذه مخالفة صريحة لمعتقد التوحيد الإسلامية التي تميز بين العبد والسرب
وتقضي بأن الرب رب والعبد عبد . ومن جهة ثانية نرى أن أقوال الجنيد هذه
صريحة في القول بوحدة الوجود ، والتي يلزمها المتصوفة انقلاص الدين جاءه واحد
والذين قالوا ليس في الحقيقة إلا الله لأن الكل مجال للذات الإلهية .

وسوف يتضح لنا مفهوم المصرفة والتوحيد عند الجنيد بعد قليل - فندرس
نتكلم عن التصوف السني في الباب الثالث من هذه الرسالة أن شاء الله .

- (١) الرسالة التفسيرية ص ١٤٦
(٢) نفس المصنف ص ١٤٩
(٣) الإمام الشمراني الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٢ مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده
(٤) نفس المصنف ص ٧٣
(٥) ن . قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ص ٢٧ ترجمة صادق نشتات طبعة ١٩٧٠ .

ما تقدم . نرى أن بعض الصوفية في هذه المرحلة أخذوا يتكلمون بنظريات
واقوال تتنافى مع عقيدة التوحيد الإسلامية ، مما أثار عليهم ثورة الفقهاء . وعند هذا
لجأ الصوفية إلى استعمال الرموز والامارات ، وكان ذوالنون المصري هو أول من سبق
استعمل رموز الصوفية فرارا من اعتراض المعتزلين ، حيث أنه كان من أهل الكيمياء
والحكمة بل كان من طبقة جابر بن حيان في علوم الكيمياء ، وأنه كان من الباحثين في
طلاس الآثار الفرعونية ، بالإضافة إلى اقتباسه شيئا كثيرا من الفلسفة الأفلاطونية
الحدثية ومزجها بالتصوف . . . ونجد أيضا يزيد البسطامي قد بين فكرة وحدة الوجود
بجراحة عجيبة نتيجة أنه قال : ليس في جهتي سوى الله (١) ولكن الدكتور إبراهيم هلال
يقول : " ربما أنشغل أبو يزيد بذهب القول بنظرية وحدة الوجود لانفس النظرية
كاملة (٢) " تماما كما هو الحال عند الجنيد ، ذلك أن البسطامي عرف باتحاد
وحلوله لا بقوله بوحدة الوجود .

وعلى الرغم من التيارات المنحرفة ، والثقافات الأجنبية التي غزت الفكر
المصرى الاسلامى في القرون الثلاثة الأولى ، وتأثير الصوفية بالفلسفة اليونانية
مخلقة بفلاسفة الأفلاطونية المحدثة . . . ورغم من هذا كله نستطيع القول : أن التصوف
في القرون الثلاثة الأولى كان يتأثر بأصوله بحدوده الشرع وتكاليفه وكان ميدانها
للأخلاق السليمة ، وكانت هذه الصفات التي ارتبطت بالتصوف ، وهوت عنه ترجيع
إلى انكباب الصوفية على العبادة الحقة . وفي حق هؤلاء يقول الدكتور إبراهيم
هلال : " أن الصوفية في هذه المرحلة قد حافظوا على ميولهم في التمسك بالكتاب
والسنة ، باستنادهم القرآن والسنة ميزانا لجميع ما يقولون به من بحوث نظرية ، وما
يحسونه من حالات وجدانية . وكانت نتيجة هذا ، أنهم عنوا بوجه خاص بتأحييه
الزهد والعبادة والناحية الأخلاقية في التصوف " قال أبو بكر الكياي : التصوف
هو الخلق ، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء (٣) . وبهذا يكون
التصوف في هذه المرحلة تصرفا اسلاميا ناجما ، كتبت له كل مقوماته التي يقوم عليها
التصوف عموما (٤) .

(١) . . . قاسم غنى : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٧٧ - ٧٩ ترجمة صادق نشأت .

(٢) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة حاشية ص ٤ : قارن الاسلام دعوة
عالمية للعبادة ص ٢٠١ .

(٣) المنقذ من الضلال : أبحاث في التصوف للدكتور عبد الحليم محمود ص ١٦٢
الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٥ هـ .

(٤) . . . إبراهيم هلال التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٤٣ .

والآن ، نريد أن نوضح الخصائص العامة لهذه المرحلة :

١ — لجأ الصوفية في هذه المرحلة إلى استعمال عبارات خاصة ، وظهرت لهم اصطلاحات كثيرة ، وخاصة بعد لجوئهم إلى استعمال الرموز والاشارات خوفاً من ثورة الفقهاء عليهم عندما ظهر عليهم بعض الأقوال المتنافية مع عقيدة التوحيد الاسلامي .

٢ — الاهتمام بالناحية النظرية في التصوف . ومن هنا يظهر الفرق بين ما كان عليه الزهاد والمتصوفة في المرحلة الأولى ، وما آل الامر اليه في المرحلة الثانية حيث أصبح التفكير والتدبر وامنان النظر أهم من القيام بالرياضيات الشاقية وفي هذا المعنى يقول ابو سعيد الخراساني " الجوع قوت المرتاضين ، والتفكير قوت العارفين " . وأصبح الصوفية يتكلمون في هذه المرحلة بالفاظ خاصة تدور بين هذه الطائفة كالـتواجد والوجد ، والقرب والبعد ، والقبض والبسط والصحو والسكر ، والمحاضرة واليكاشفة وغيرها (١) . واخذوا يفرقون بين المعارف والمابد ، وبين الشهادة والحقيقة .

٣ — شيوع المقدمات الأولى للنظريات الصوفية الفلسفية كوحدة الوجود والحلول

والاتحاد وغيرها . وأصبح الهدف الوحيد للصوفية - الاتصال بالله - وكانت لتلك النظريات خطر عظيم في المجتمع الاسلامي ، فضلاً عن أن الاعتقاد بشئ هذه النظريات المنحرفة عن منهج الدين الاسلامي يعتبر منافياً لعقيدة التوحيد الاسلامي .

٤ — ان الصوفية في هذه المرحلة قد سلكوا مسلكاً حزبياً التف المريدون حول كبار الصوفية ، مما ساعد على نشأة الطرق الصوفية كالطيفورية (٢) ، والحلاجية (٣) وغيرها وأصبحت لهم خصوصيات حزبية مقررات ورسوم وآداب - طائفة لكل طائفة تسير في طريقها الخاص بها .

(١) انظر الرسالة القشيرية ص ٣٢ - ٤٠

(٢) الطيفورية نسبة الى ابي يزيد طيفور بن عيسى البساطي .

(٣) الحلاجية : نسبة الى الحسين بن منصور الحلاج .

٥ - ظهرت في هذه المرحلة ظاهرة الشطح ، والشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونته بحق . يفصح بها المعارف من غير اذن الهى بطريق يشعر بالنباهة (١) .
أى ان الشطح كلام يترجمه الانسان عن وجد يفرض عن معدنه . عقرون بالادعوى (٢) ،
وكان لهذه الظاهرة ايضا ، أثرها الخطير في المجتمع الاسلامى ، مما دفع
رجال الشرع الى الوقوف أمام المتصوفة ، فوقفوا ضد الحلاج وشطحاته ونظرياته ،
وكانت نهاية المحتومة باتفاق علماء عصره الذين أقتوا بقتله شرعا . وكان ايسر
يزيد البساطانى أول من صدر عنه شطحيات صوفية بصيغة المتكلم مثل سبحانى
سبحانى ما اعظم سلطانى (٣) .

(١) اللع للسراج ص ٤٥٣ . تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٢٦٣ .
(٢) شطحيات الصوفية د . عبد الرحمن بدوى ص ١ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٦
(٣) نفس المصدر ص ١١ .

المرحلة الثالثة : مرحلة التصوف النظري الفلسفي

تشكل هذه المرحلة « نهايات الطريق الصوفي » حيث أخذ يظهر نسوع جديد من التصوف . ففي هذا الزمن بدأت الفلسفة تعمق مجراها في محيط الحياة العقلية عند المسلمين ، وصار لها تأثير واضح في العقلية العربية . وظهرت النظريات الصوفية بشكل واضح . ^(١) فهاجعت في هذه المرحلة أراء الحلاج في الحلول والاتحاد ، وظهرت مصطلحات جديدة عند السهروردي الاشراقى وابن عربي وتلاميذتهما .

وسوف نتكلم عن هذا الموضوع بالتفصيل ان شاء الله عند كلامنا عن المصادر غير الاسلامية في التصوف الاسلامي ، حيث سنبين أثر تلك المصادر وخاصة أثر الفلسفة اليونانية في العقلية العربية فلاسفة ومتصوفين وكذلك سنجد الكلام واضحا في النظريات الصوفية الفلسفية عند عدد منا من التصوف الفلسفي في فصل لاحق من هذا الرسالة .

ومكلمة شاملة نستطيع القول بأن التصوف في هذه المرحلة قد أصبح علما مستكملا بعد الأركان ، حيث تتأثر الصوفية في معاني مصطلحاتهم ونظرياتهم كالفيض ونظرية المعرفة الاشراقية ، والاتصال والشهود ما أدى بهم إلى التطرف في الذوق والفتن الذي أدى بهم إلى القول في بحوث ميتافيزيقية تتصل بالكون واللاهوت ورتبوا عليه القول بوحدة الوجود . ومن هنا نستطيع أن نلخص مميزات هذه المرحلة فيما يلي :

- ١ - اعتناق الصوفية النظريات المنحرفة من روح الدين الاسلامي .
- ٢ - تعبد الحب الالهي .
- ٣ - القول بالوحدة المطلقة .
- ٤ - نظريات الحقيقة الموحدة (الانسان الكامل) ووحدة الأديان كنتيجة للقول بوحدة الوجود .
- ٥ - استخدام نظريتي الفيض والمعرفة الاشراقية لاستخدامها في كثير من النظريات الصوفية المنحرفة كالحقيقة الموحدة والعلم الالهي .
- ٦ - استخدام قول الفلاسفة المشايخ بالعقل الفعال ^(٢) .

(١) انظر : د . محمد علي أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٣٤٢-٣٤٦
قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٤ - ٣٥ ، ٢١٣ .

الفصل الرابع : المصادر غير الاسلامية في التصوف الاسلامي

لقد ذكرنا آنفا أن التصوف الاسلامي قد مر في مراحل ثلاث، تختلف كل مرحلة منها عن الأخرى اختلافا جوهريا من حيث قريتها أو بعدها عن الدين الاسلامي ومبادئه . ففي المرحلة الأولى كان الزهاد والمتصوفة يزنون أقوالهم وأعمالهم بميزان الكتاب والسنة . وكان الطابع الاسلامي هو السمة الغالبة على تصوفهم وعلى هذا النهج القويم ساروا .

وجاءت المرحلة الثانية ، وكانها تمهيد أو جسر عبر للمرحلة الثالثة . فقد تأثر الصوفية في المرحلة الثانية ببعض التيارات الأجنبية المنحرفة ، لأنهم قصدوا في جو ثقافي . سيطرت فيه الثقافات الأجنبية المختلفة التي أقبل عليها المسلمون بشفاف ينهلون من منابعها عن طريق الاحتكاك المباشر بين الأمم وكذلك طريق الترجمة والنقل وخاصة الفلسفة اليونانية التي كان لها اثر فعال في الفلاسفة والمتصوفين ولكننا بالرغم من هذا ، فإننا نجد الصوفية في هذه المرحلة متمسكين كثيرا أو ظاهريا بالروح الاسلامي . ومن ثم جاءت المرحلة الثالثة والاخيرة من التصوف . ونجسده أن متصوفة هذه المرحلة قد وقفوا على بذور القول بالنظريات المنحرفة التي قالها سابقوهم . وكذلك نجد التأثير الواضح بالمؤثرات الأجنبية غير الاسلامية لديهم ، واصبح التصوف علما محدد اذ ا نظريات وأقوال خاصة ورز الى الوجود بروزا واضحا له سمة معينة تميزه عن سائر المراحل السابقة . بفضل التأثيرات والمصادر غربية الاسلامي التي اتركب عليها الصوفية المتفلسفون . وظهرت بالتالي تلك النظريات المنحرفة عن التيار الاسلامي والتي سالتناولها بالتفصيل فيما بعد أن شاء الله .

وأهم هذه المصادر غير الاسلامية التي اثرت في التصوف الاسلامي هي :

أولا : المصدر النصراني :

إذا نظرنا إلى الحالة الخاصة التي يعيشها رجال الدين المسيحي من زهد ورهبة وانقطاع عن المجتمع ، والصبر في الأدوية النائية ، نجد أن ذلك من تعاليم الإنجيل وتتفق مع روح المسيحية . هذا وقد حدثت صلات بين المسلمين وهو لا الرهبان بسبب تجوالهم في البلاد باسم المرتاضين والتوايين ، بل وكانت هناك صلات مباشرة بين المسلمين والنصارى بحكم التجار ، مما أدى إلى تأشير المسيحية في كثير من تعاملها وسلوكها في بعض المسلمين ، ومن هذا التأثير ، نجد أن المسيحية أثرت إلى حد كبير في وجود آيين عامين بين الزهاد وأئمة التصوف وهما مبدأ التوكل والذكور .

كما أننا نجد الكثير من المظاهر الصوفية تتفق إلى حد كبير مع المظاهر النصرانية كالحياة في الخانقاوات والصوامع والتي هي مقبلة من المسيحية ، وكذلك ليس الصوف الذي كان من عادات الرهبان المسيحيين والذي أصبح فيما بعد شعارا للزهد . الصوفية . كما أن العشق والمحبة الإلهية اللذين صاروا بعد ذلك من الموضوعات الصوفية المهمة ، يمدان أساسا خطيرا للمسيحية ، وفي قصة السيد المسيح عليه السلام عندما مر بمجملعات صفر الوجوه ، نحال الأجسام من كثرة عبادتهم خير مثال على ما ذكرناه آنفا . فعندما سأل السيد المسيح عليه السلام المجموعة الأولى عن سبب ضعفهم ، فقالوا أننا نعبد الله خوفا من ناره ، وأما المجموعة الثانية فأنهم يعبدون طمعا في الجنة ، وأما المجموعة الثالثة والتي هي أكثر الجماعات هزلا قالوا : أننا نعبد بسبب العشق لله . وهذا الكلام له شبهة عند رابطة المدونة (١) . وينظر بعض الباحثين لهذه الرواية على أنها مصدر للنظرية الكبرى في الحب الإلهي الذي سيطر على نفوس الصوفية سيطرة قوية .

وأننا فعلا نرى أن المسلمين قد اختلطوا بالنصارى . ذلك أن القسمين والرهبان كانوا يبتشرون هنا وهناك في أسواق العرب ، يحظون ويشيرون ويتحدثون عن البعث والحساب والجنة والنار ، فلا يمكن أن يظل الصوفية بمنزل عن هذا الجو

(١) انظر : د . قاسم غني : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٩٨ - ١٠٢ .

ولكننا نقول هذا على هذه الفكرة النصرانية ، وعلى من قال بها من متصوفة وغيرهم أن الخوف من لوازم الايمان ووجباته ، ذلك لأن الخوف والرجاء والمحبة هي التي عليها مدار مقامات السالكين الى الله سبحانه وتعالى ، الماملين بكتساب الله ، والمقتدين بهدى رسوله الكريم (ص) . ولنا في الكتاب والمئة دليل على ذلك قال تعالى : (قل ادعوا الذين زعمتم من دونه ، فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا أولئك الذين يدعون يمشون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ، ويرجون رحمته ، ويخافون عذابه) (١) . فقد جمعت هذه الآية الكريمة بين المقامات الثلاثة (الخوف والرجاء والمحبة) . فان ابتغى الوسيلة اليه هو التقرب اليه بحبه وفعل ما يحبه . ثم قال تعالى (ويرجون رحمته ويخافون عذابه) . والمعنى أن الذين تدعونهم من دون الله من الملائكة والأنبياء الصالحين يتقربون الى ربهم ويخافون عذابه ويرجون رحمته فهم مبيد . كما أنكم مبيد . فلماذا تعبدونهم من دونه وأنتم وهبهم مبيد له ؟

ومن جهة أخرى أن الله سبحانه أمر بالخوف منه في قوله تعالى : (فلا تخافوهم ، وخافون ان كنتم مؤمنين) (٢) ومن هنا ، جعل الله سبحانه وتعالى الخوف منه شرط في تحقق الايمان . وقد اثبت سبحانه على أقرب عباد اليه بالخوف منه . فقال عن أنبيائه بعد أن اثبت عليهم ومدحهم : (انهم كانوا يسارعون في الخيرات ، ويدعوننا رغبا ورهبا) (٣) . وقال تعالى عن ملائكته الذين قد أشهدهم من عذابه : (يخافون ربهم من فوقهم ، ويفعلون ما يؤمرون) (٤) . وفي الصحيح عن النبي (ص) أنه قال : (اني اهلكم بالله واشدكم له خشية) وفي لفظ (اني اخوفكم لله واعلمكم بما اتقى) . وكان (ص) يصلى ولصدره أزيز كأزيز المرجل من البكاء . وقد قال تعالى (انما يخشى الله من عباده العلماء) (٥) . فكما كان المبد بالشيء أعلم كان له أخوف . قال ابن مسعود : (وكفى بخشية الله علما) ونقصان الخوف من الله انما هو لنقصان معرفة المبد به ، فنحرف الناس أخشاهم لله ، ومن عرف الله

(١) سورة الاسراء : ٥٦ - ٥٧ .

(٢) آل عمران : ١٧٥ .

(٣) الأنبياء : ٩٠ .

(٤) النحل : ٥٠ .

(٥) فاطر : ٢٨ .

اشتد حياؤه منه ، وخوفه له ، وحبه له ، وكلما ازداد معرفة بالله ، ازداد حياءً ،
وخونا ، وحباً (١) .

وانذا كان هذا هو موقف القرآن من الخوف والرجاء والمحبة ، وتلك هي
حالة نبيينا المصطفى (ص) وصحابه الكرام ، فإذا نقول لبعض من الصوفية الذين قالوا
بافتكارهم مناقضة لصريح القرآن والحديث ؟ ولكنه الأثر النصراني ليس الأبل هو
راجع أيضا الى نقص في معرفة هؤلاء بالله سبحانه وتعالى . وبالرغم من هذا فانهم
يدعون انهم أوليا الله .

ويذهب الدكتور محمد كمال جعفر الى بيان صلة المحبة الالهية بالمسيحية
فيروى لنا قصة مفادها أن رجلا صاحب سهل بن عبد الله التستري الى الحج ، فلم يجده
طيلة يومين شيئا يأكله ، فقال للتستري : انني احتاج الى قوت . فقال له التستري
القوت هو الله . ويلاحظ أن فكرة كون الله قوتا للنفس موجود في المسيحية بصورة
واضحة ، ومن أمثلة ذلك ما أقر عن القديس إغناطيوس في دعائه الذي يتحدث فيه
من سماعه لصوت الهى يقول : (انه قوت الناصح) (٢) .

ومن جهة ثانية فاننا نكاد نجزم القول بالأثر النصراني في التصوف الاسلامي
وخاصة اذا نظرنا الى تلك النظريات المنحرفة عن هدى الاسلام وتعاليمه التي قال بها
المتصوفة المسلمين كقولهم بالحلول والاتحاد . والحلول عقيدة يقرنها المسلمون دائما
بالمسيحية . وقال بها المتصوفة المسلمون بالمعنى المسيحي لها . كالحسين بن
منصور الحلّاج الذي يقول :

سبحان من اظهرنا سوته	سرسنا لاهوته الناقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا فسى	صورة الاكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب

ونجد في هذه الأبيات تأكيد لما ذهبنا اليه من القول بالأثر النصراني
في التصوف الاسلامي ، حيث نجد فيها اشارة الى ثنائية الطبيعة الانسانية اللاهوت

(١) انظر : ابن قيم الجوزية : طريق الهجرتين وباب المعادتين ص ٣٦٢ - ٣٦٥

نشر / دار الكتاب العربي - بيروت .

(٢) التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ٨٥ : انظر : يوسف كسرم : تاريخ الفلسفة

الاوربية في العصر الوسيط ص ٢٥ = ٢٦ = ٢٣ - ٣٥ . طبعة سنة ١٩٦٥ دار

المعارف بنصر .

والناسوت • وهذا اصطلاحان اخذهما الحلاج عن المسيحية • بل يذهب الحلاج
في تعاديه الى اكثر من هذا • حيث يصف بروحه والروح الالهى فى حالة مزج تمام •
فخرجت روحك فى روحى كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
أو فى حالة اتحاد تمام حيث يقول :
انا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا
فاذا أبصرتنى أبصرتك وإذا أبصرتك أبصرتنا (١)

ونجد فى هذه الآيات إشارة واضحة الى القول بنظريتى الحلول والاتحاد
المنحرفتين عن هدى الاسلام وتعاليمه • بل والمتناقضتين مع مبادئ الاسلام وأساسه
"الدالين على ان الله سبحانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه" (٢). ولكن
الحلاج قال بمعنى الاتصال بين ذات العبد وذات الرب • كما تتصل الذاتان
احدهما بالآخرى (مزجت روحك فى روحى كما تمزج الخمرة بالماء الزلال) أى
قال الحلاج بأنضمم بل مزج الذات البشرية بالذات الالهية والتصاقها بها • وهو
سبحانه المنزه عن سائر مخلوقاته • ومن هنا نرى ان هناك تشابها بين الصوفية المسيحية
والصوفية الاسلامية فى اسقاط التفرقة والفناء التمايز بين العاقل والمقول • حتى يصل
الأمر فى النهاية الى البداية مع الاتحاد بالله •

انما لا تزال نرى ظاهرة الرهبانية فى رجال الدين المسيحى ظاهرة جليلة،
وقد حارب الاسلام هذه الرهبانية حربا لا هوادة فيها لأهداف اسلامية واجتماعية
سامية • وانا تدبرنا ظاهرة الزهد فى بدايتها عند المسلمين نجد لها قد استمدت
اسباب وجودها من الفكرة المسيحية • وهى على وفاق تام معها سواء فى الأسلوب
أو الهدف •

ويقول نيكلسون موضحا أن الكثير من النصوص المسيحية قد اقتبست نفس
ألفاظ الكتب الصوفية • وهذا يعطينا فكرة واضحة على اثر المصدر النصرانى على
التصوف الاسلامى • يقول نيكلسون " فكثير من نصوص الانجيل ومن الأقوال المنسوبة
للمسيح مقتبس فى أقدم تراجم الصوفية " (٣).

(١) د • محمد على ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٣٢٣ - ٣٢٦

د • عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٣٠

• ابو العلا عفيفى : الثروة الروحية فى الاسلام ص ٧٩

(٢) مدارج السالكين : ابن قيم الجوزية ج ٢ ص ٢٠٧ تحقيق محمد حامد النقاشى

دار الكتاب العربى - بيروت •

(٣) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ص ١٢ ترجمة نور الدين شريعة طبعة سنة ١٩٥١

ثانياً : الفلسفة الأفلاطونية المحدثة :

جا : الاسلام بدعوتيه العامة للبشرية - فدخل في الاسلام من شاة الله
أن يدخل من أقوام مختلفة - وصار امتزاج ثقافى وحضارى - وشاعت علوم تلك الشعوب
بآدابها وافكارها وعقائدها بين المسلمين .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد ازدهرت حركة النقل والترجمة
من اللغات العلمية المختلفة الى العربية - وترجع هذه الترجمة الى آخريات العصر
الأموى وازدهرت في العصر العباسى - أما بالنسبة الى الفلسفة اليونانية خاصة ، فقد
كان لها الحظ الأوفى من النقل والترجمة حيث أن أول مرجع للعرب في الفلسفة اليونانية
في الحقيقة لم يكن الا هذه الكتب السريانية التي نقلت من السريانية على يد السريان
انفسهم الذين كانوا ملحين باللغة العربية - ولهذا نرى - أن هناك جماعة ممن
السريان قد اهتموا في تاريخ التصوف والفلسفة وهم جماعة سريانية حرة من المعروفسين
غالبها بالصابئة - وان هؤلاء الصابئة هم الذين نقلوا الكتب السريانية الى العربية (١) .

هذا وقد استولت الفلسفة اليونانية على العقول العربية ، وقد شغف
بها الفلاسفة المسلمون ، وقد خضعوا لآرائها واجهدوا انفسهم في التوفيق بينها
وبين الدين ، باعتبار أن الدين حق والفلسفة حق ، والحق لا يصاد الحق بسبل
يوافقه (٢) . وكذلك اخوان الصفا الذين كان لهم تأثير كبير في الفلسفة الاسلامية
كانوا يمتقدون أن الفلسفة اليونانية اذا مزجت بالشريعة الاسلامية فحينئذ يتم
الكمال .

وقد ذاعت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ذريعا واسعا ، وأتينا لنجدها
ظاهرة للمعاني في كل مكان ، وقد ذاعت بغضل نونوريوس تلميذ أفلاطون ، وكذلك
أحد نصارى لبنان الذي نقل جز ٢ عن تاسوعات أفلاطون الى العربية في عهد
المتنصم . وكذلك كتاب اثولوجيا - المترجم على يد ابن ناعمة الحمصى - والذي نسب
خطأ الى أرسطو - وهو أحد الكتب الأفلاطونية المحدثة المعروفة التي هي من تأليف

(١) . عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى ص ٤٠ ، طبعة سنة ١٩٧٥

• قاسم غنى : تاريخ التصوف في الاسلام ص ١١١-١١٣ ترجمة

صادق نشأت طبعة سنة ١٩٧٠

(٢) د . محمد عاطف المراتى : مذاهب فلسفة المشرق ص ٣١ - ٣٨ .

• محمد عاطف المراتى : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٢٠ - ٢٩١

• قاسم غنى : تاريخ التصوف الاسلامى ص ١١٣ ترجمة صادق نشأت .

أفلوطين ■ وقد انتشرت ترجمته العربية في القرن الثالث الهجري •

ومن آثار الأفلاطونيين المحدثين المهمة تلك المذكرات التي نسبها خطأ إلى د. يونيزوس ■ ولكنها تنسب إلى أحد أتباع الأفلاطونية المحدثة وهو اسطدس .
بارسودايلي سوري — الذي كان من الأعلام في أواخر القرن الخامس الميلادي • ويوجد في كتاب اسطدس مقولات لها شبه تام بأقوال الصوفية ، وكلها تدل على التأثر البالغ لأفكار الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في التصوف الإسلامي • فمن محتويات ذلك الكتاب على سبيل المثال والمقارنة : (١) كان في الأزل الوجود الخالص المحض أي الوجود المطلق لا غير (٢) ومن محتوياته أيضا : أنه يجعل ذهن الإنسان مستعدا للحصول على ماله من الكمال ويصور المقامات والحالات المختلفة حتى يتحد بهذا الوجود المحض ■ ويخفي في النهاية في ذلك الوجود ويصبح (هو نفسه) •

وهذه الصياغة كآنيها تلخص الواسطة والفاية في الطريق الصوفي بأكمله حيث أن الصوفي لا يد وان يمر بكذا وكذا من المراحل حتى يتمكن من الاتصال والشهود وامساك الاتحاد بالله والفناء فيه فنا تاما بحيث يصبح هو الذات الالهية شمسنا واحدا ر • وسوف تظهر لنا هذه الفكرة واضحة جلية في الفصول اللاحقة أن مما الله ثم د. يونيزوس — وهو اسطدس سوري كتب باليونانية متأثرا بالأفلاطونية • وقد ظلت كتبه مرجعا في الالهيات والتصوف (٣) فكتابه المسمى (كشف الاسرار الالهية) وترجمته السريانية أثرت تأثيرا واسعا في تصوف المسلمين ، وكان مداره في بادئ الأمر على الزهد وترك الدنيا والاهتمام البالغ بالحياة الأخرى ، حتى غلبت شهرة د. يونيزوس البلاد من المراق والشام حتى المحيط الأطلسى (٤) •

أن عقيدة وحدة الوجود التي قال بها الصوفية المسلمون واعتقوها نجدها هي الأصل المهم في مذهب افلوطين ، ويمكن التمييز عنها بهذه العبارة : (بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس يشي منها) • أي أن الحقيقة واحدة ومنشأ الوجود هو هذه الحقيقة الواحدة ، وكل الوجودات من بعد ذلك الاحدية صمدات يرم بطريق التجلي

(١) د. قاسم غني : تاريخ التصوف في الاسلام ص ١١٨ — ١٢٠ ترجمة مسيحية
نشأت طبعة ١٩٢٠ •

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية في العصر الوسيط ص ٩ طبعة ١٩٦٥

(٣) د. قاسم غني : تاريخ التصوف في الاسلام ص ١١٩ ترجمة صليبية

والفيض والانيمات ■ ذلك ان سلسلة الموجودات عند افلاطون تتكون من (الاول) ■
 (المقل) ■ (النفس الكلية) و (المادة) ■ يصدر المقل عن الاول وصد ■ النفس الكلية
 الكلية عن المقل ■ واتصال (النفس الكلية بالمالم المحسوس وصدور المادة التي
 هي أصل العالم المحسوس عن هذه النفس الكلية) (١)

ومن هنا نستطيع أن نتصور وحدة الوجود عند افلاطون ■ كما نستطيع
 أن نتصور ايضا نفس الكثرة المطلقة عن الواحد من كل وجه ■ ليس هذا القول هو ما
 قاله المتصوفة الفلاسفة من أن الحقيقة السحيدة هي العبد التي قامت عليها قبة
 الوجود ■ وان ما في هذا الوجود انما هو تجليا للذات الالهية ■

والآن لنرى بعضا من آراء الفلاسفة الافلاطونية المحدثة التي كان لها الاثر
 الواضح في التصوف الاسلامي ■

■ - ان من آراء الفلاسفة الافلاطونية المحدثة أن الله هو مبدأ الخير ■ الفيض
 والكائنات جميعها تنبثق من الفيض الالهي ■ وأول شيء صدر عن الله هو
 العقل ثم النفس (صادرة عن العقل) كما رأينا ■ وأن الله والجسم هما
 طرفا درجات الكمال ■ وللجسم طابع الهي لانه متفكل باشكال الهية تتمكس
 عليه ■ ونجد أن لهذا الفكرة اثرها الواضح لدى الصوفية المسلمين الذين
 تأثروا بنظريتي الفيض والمعرفة الاشراقية ■ والذين اعتقوا فيها بعد مبدأ وحدة
 الوجود ■

ب - النفوس البشرية لها مبدأ مساوي ولكنها هابطة في الاجسام ■ وهذا السقوط هو
 عقاب غيورها ■ وهذا التجسد هو عقاب موثقت ■ ولو بذلت النفس السهبة
 ووجهات اعمالها نحو الخير لأصبح من الممكن أن تتال المشاهدة الالهية
 وان تكشف المبادئ الاولى التي تهديها وتوصلها السبيل ■ وتأخذ بيدها
 في طريق الحق ■ حيث أن البدن ومعهواته وما فيه من حواس يهوى عن بلوغ
 الحقيقة ■ والفيلسوف الحق هو الذي يدرك موافق البدن ■ ويؤمن أن النفس
 لن تصل الى الحق الا اذا انفصلت تمام الانفصال عن البدن ■ ويكون ذلك
 بتطهير النفس السفلية عن طريق التجرد من الشهوات الجسدية والميول الحسية

(١) أنظر : د . محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ص ١٦٤
 طبعة ١٩٦٢ .

الذآب على البحث والدرس حتى تبلغ النفس نهاية استقلالها ، وعندئذ تتصل النفس اتصالا مباشرا بالحقيقة .

وبناء عليه نرى أن غاية الفيلسوف النظر لا العمل حتى يستمتع بروية الحق (١)
نرى أن الفيلسوف الحق بحسب عبارة سقراط هو الذى يطلب الموت ، أى الوصول الى الحياة الخالصة للنفس بدون البدن (٢)

السنا نرى فى هذا القول تعبيرا مختصرا لأقوال وسلوك المتصوفة المسلمين فى طريقهم الى المعرفة ؟ نعم . انهم فى طريقهم هذه . أنه لا سبيل الى معرفة الحق بدون الرياضة والجهاد ، والتفوق فى منام الكلاب مجاهدة (٣)
لا يختلف الناحية الجسدية فى النفس الانسانية وتعطيمها وبالتالى تقوية الناحية الروحية فيها . لأن النفس ما دامت ملبسة للبدن لا يحصل لها المحقولات كلها (٤) كما يقولون . وهذا الكلام له اصل ويبدأ فى الفلسفة افلاطونية المحدثه كما رأينا من قبل قليل . وهذا يتضح لنا أن السلوك الصوفى فى رياضته ومجاهدته حتى يصل الى مرتبة الفناء المطلق وبالتالى المشاهدة الالهية له أعلاه الاكيد فى الفلسفة الافلاطونية المحدثه .

وبناء على ما سبق نستطيع القول بأن ذيون افلاطون ، وظهور الفلسفة الافلاطونية المحدثه قد اثرا فى التصوف والعرفان لدى المسلمين . أى أن التصوف قد أحرز اساسا نظريا بعد أن كان زهدا علميا .

فنرى أن عقيدة وحدة الوجود والمقائد الاخرى المنحرفة عن هدى الاسلام ومبادئه قد أثرت فى الصوفية اكثر من أى شئ آخر . لأن اولئك الذين يقولون بمعتقد وحدة الوجود مثلا - يرون أن المالم كله مواءة لقدرة الحق تعالى . وكل موجود بمثابة مواءة تتجلى فيها الذات الالهية . . . الا أن الماىاء كلها ظاهرة الوجود الحقيقى هو الله .

وينفى على الانسان أن يسعى حتى يمزق الحجب ويحصل نفسه محلا لتجلى جمال الحق الكامل ويبلغ السعادة الابدية (٥)

- (١) د . أحمد فؤاد الاهوانى : افلاطون ص ٩٤ طبعة ١٩٦٥ دار المعارف بمصر
- (٢) نفس المصدر ص ٩٣ قارن : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١٣٧ - ١٤٠
- (٣) ابن عربى : رسالة روح القدس فى محاسبة النفس ص ٧ طبعة ١٩٦٤ (دمشق)
- (٤) الامام الغزالى : مدارج القدر فى مدارج معرفة النفس ص . (المكتبة التجارية الكبرى - مصر بدون تاريخ .
- (٥) مقاسم غنى : تاريخ التصوف فى الاسلام ص ١٤٣ ترجمة صادق نشأت .

والآن نريد أن نلخص بعض الآراء الأفلاطونية المحدثه التي كان لها أكبر الأثر وأعمقه في التصوف الاسلامي . حتى تكون لنا هذه الآراء خير دليل على ما ذهبنا اليه من أن الأفلاطونية المحدثه من المصادر غيرو الإسلامية التي أثرت في التصوف الاسلامي وخاصة النظرى منه .

من مبادئ وآراء الأفلاطونية المحدثه ما يلي :

١ — عقيدة وحدة الوجود

فالفلاسفة قبل افلاطون ثبتوا الله في جميع الامياء . فمن أقوال طاليس : ان كل شئ مملوء بالالهية . وفي نصوص هيرقليطس : ان الله أب كل شئ . الواحد عند بارمنيدس هو الله وهو العالم . ولكن افلاطون يختلف عنهم ، ان جعل الله اسى من العالم . وجعل العظيم على صورة الاله . فالعالم الهى وليس الهيا . (١)

وكذلك الفلاسفة الافلاطونيون من بعد . يقولون ان الله الوجود الاعظم اللامتناهى الحاوى كل وجود حتى الناقض : هو الامياء جميعا في حال الوحدة والانتواء . والعالم الامياء جميعا في حال الكثرة او الانتشار . الله الموجود المطلق الذى بلغت فيه كل قوة الى الفعل ، وا لعالم الموجود المتشخص المركب المنقلب مسن القوة الى الفعل . أما العالم فيرجع كله الى الله . أى أن كل موجود فهو يرمى الى استكمال ماهيته ، ويوجع الانسان الى الله بالمعرفة . فان طبيعته العقلية تسمح له باتحاد بالله أو شئ . (٢)

ونجد أن هذه العقيدة قد اخذها المنصوفة الفلاسفة بمرتها وبنوا عليها أقوالا ومذاهب — سنتناولها بالبحث بعد قليل ان شاء الله . (٣)

٢ — اتحاد الماهى والمفسول

ان النظريات الصوفيه قد تأثرت بالأفلاطونية المحدثه وخاصة في الممرسة الاشراقية . التي تلقى القاى في النفس عند تطهرها وتحررها كما يقول كل من افلاطون و افلوطين . يقول افلوطين : " وقد حدث مرات عدة ان ارتفعت خارج جسدى بحيث دخلت نفسى . كنت حينئذ احيا واطفر باتحاد مع الالهى " (٤)

(١) د . احمد فؤاد الاهوانى : افلاطون ص ١٢٩ طبعه ١٩٦٥ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثه ص ١١ ، ١٢ طبعه ١٩٦٣ .

(٣) انظر ص من هذ الرسالة .

(٤) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٣٣ .

وهذه المبارقة قد أخذها أبو يزيد البسطامي حيث يقول " خرجت مسنن
بأيزيدتي كما تخرج الحية من جلدها ، ونظرت فإذا العاشق ، والمعشوق ، والعشيق
واحد ، لأن الكل واحد في عالم التوحيد " (١)

وهناك عبارة أخرى حكها افلاطونين من نفسه مماثلة تماما لما قال به أبو يزيد
البسطامي والتي تظهر لنا مدى أثر الفلسفة الافلاطونية المجددة في النظريات
الصوفية . فقال افلاطونين ما معناه : " اني ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانبا ،
وجئت كائن مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية ، برى من الهيولى ، فاكسون
داخلا في ذاتي ، خارجا عن مائر الاشياء ، فأرى في نفسي من الحسن والبهية ،
والسناء والفضاء ، والمحاسن المجدبة الاثنية ما أبقي متعجبا ، فأعلم اني جزء
من أجزاء المالم الاعلى الشريف " (٢)

وفي هذه الاقوال ما يلقى الضوء على تأثير التصوف الاسلامي في حياة
البسطامي خاصة ، وان ما قالوا به من حالة الفناء ، ليست نتيجة لاتجاه اسلامي ، وانما
هو وليد تلك النظريات الاجنبية .

وما يدعم رأينا هذا ، هو ما رواه عبد الكريم الجيلي في كتابه " الانسان
الكامل " فبعد أن تكلم في وصف أهل الجنة وأهل النار ، وكيف أن النار مصيرها السي
الزوال المطلق التام ، وتحول المذاب إلى نعيم ، يروي لنا قصة اجتماعه بأفلاطون ،
ذاكرا بأنهما من روح نزل عليه واخبره بها وانني أؤكد في هذا المجال ، أن تلك
الروح النازلة عليه انما هي روح شيطانية خالصة ، لا روح رحمانية مخلصة . يقول : " ولقد
اجتمعت بأفلاطون الذي يعدونه أهل الظاهر كذفرا ، فرأيت له وقد ملأ العالم الشيبسي
نورا ، وسهجة ورأيت له مكانة لم أرها الا لاحاد من الاولياء فقلت له من انت ؟ قال :
قطب الزمان ، وواحد الاوان " (٣)

ويكفي في هذا المجال هذه القصة ، لتظهر لنا مدى انكباب الصوفية على

-
- (١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٠ . انظر في التصوف الاسلامي وتاريخه
نيكلسون ص ٢٥ ترجمة د . عفيفي .
(٢) نفس المصدر ص ٥ - ٦
(٣) عبد الكريم الجيلي : الانسان الكامل ص ٣٢ - ٣٣ طبعة ١٣٨٣ هـ .

المصادر غير الاسلامية وخاصة في مجال المعرفة . ومن جهة ثانية ، فان في مسلسل هذه القصة التي تخالف صريح الشرع والعقل ، تؤكد لنا على ان الكشف والمشاهدة التي يقول بها معظم الصوفية انما هي من قبيل الاوهام ، والمخيلات الفاسدة . لان تلك الروح النازلة على عبد الكريم الجيلي واعلامه بأن افلاطون يحتل مكانة في الولاية هم يحتلها احد غيوه انما هي روح شيطانية ، قد زين مثل تلك الاقوال لقرنية ، فتكلم في المحظورات وخرج عن جاد الصواب ، وابتعد عن هدي الاسلام ومبادئه .

٣ — تفيد روح الانسان بروح البدن وتلوئها بأدران الهادة ، وميل الروح الى العودة الى الوطن وقرها الاصل ، والطريق الذي يجب ان تقطعه لعودتها وانصاتها بالمبدأ الأول .

ونلمح من هذه العبارة دعوة الى الفناء في المجاهدة من اجل الوصول الى الله او الفناء فيه وهي انما تعبر عن الواسطة والغاية في الطريق الصوفي لدى الصوفية المسلمين . حيث انهم اتخذوا من تعذيب البدن والنفس الانسانية بالرياضة والمجاهدة وقطع علائق الدنيا ، وسيلة لهم للوصول الى الله او الفناء فيه . فناء الجز بالكل فناء تاما .

٤ — المشق والمشاهدة والتفكير والسير في ذاتها والرياضة وتصفية النفس والوجد والسكر الروحاني والوله والغيب عن النفس ومحو التبعات الشخصية التي تعد حجابا كثيفا يمنع الاتصال بالله .

ان المشق في الله هي من اهم المسائل التي اقتبسها التصوف الاسلامي من الفلسفة الافلاطونية المحدثه وتوسع في بحثها وعمل على اتقانها .

أن ظهور مثل هذه الافكار في التصوف ما يخالف صراحة عقيدة التوحيد الاسلامية ، جملة الصوفية هدفنا لاضطهاد الفقهاء والمشوعين ولكنهم عمدوا الى التأويل والرموز تحسرا . وكانوا يستعملون الكلمات ليمان مجازية مسرفة في الابدان فتكلموا عن المشق الالهي بالفاظ المشق المجازي وتعبيرات .

واذا نظرنا الى المعرفة عند الصوفية ، فاننا نجد اقوالا واتجاهات ليست من وحي القرآن والسنة وانما يمكن ان نلتصق لها اصولها في الفلسفة الافلاطونية المحدثه . حيث ان المتصوفة كانوا يولون وجوههم نحو الفلسفات والمقائد غير الاسلامية يأخذون عنها اصولهم واتجاهاتهم في المعرفة .

ودليلنا على هذا القول ، أن المعرفة عند الصوفية ، والمعرفة عند الافلاطونية المحدثة لا يفرقان في المعنى . فالطرفان متفقان على اخراج الجسد للنفس سمياً الى تحقيق الكمال الاخلاقي للنفس والى معرفة الذات الالهية . وكالاتها وبهذا أصبحت المعرفة الصوفية معرفة اشراقية لا معرفة دينية ترجع في كشفها الى محض التمسك بالكتاب والسنة . لأن النزعة الفيثاغورية (أي النزعة نحو المعرفة الالهية) من خصائص التفكير اليوناني . وفي هذا المعنى يقول افلوطين : " ليعزل العالم الخارجي ولتوجه بكليتنا نحو الداخل . ولنجهلي كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل : وبعد الاتحاد به . لنذهب نفل الآخرين ان استطعنا القول ماهية الاتحاد هناك " في هذه الحالة نستطيع ان نراه ، وأن نرى انفسنا بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤية نرى انفسنا ساطعين نوراً طيبين نوراً محضين (١) .

ويعقد ما ذهبنا اليه . تلك العبارة التي كانت مكتوبة على معبد دلف وهي : " اعرف نفسك بنفسك " ، والتي كان حقراط قد اتخذ منها شعاراً لفلسفته . ووصلت المسلمين مصطفة بصبغة افلاطونية جديدة ، فعرفها الصوفية واستفلوها . وقربوا بينها وبين الحديث القائل : (من عرف نفسه فقد عرف ربه) . واتخذوا منها ومن هذا الحديث اساساً لكثير من ادواقهم ومشاهداتهم . (٢)

ولذا نرى أن للفلسفة اليونانية عامة ، والافلاطونية المحدثة خاصة ، اثرًا خصباً منتجاً في تاريخ التصوف الاسلامي .

وبهذا المعنى يقول الدكتور ابراهيم هلال : " ان المنصر اليوناني والمذهب الشيعي قد اثر كل منهما تأثيراً كبيراً في الفكر الفلسفي والديني في الاسلام وقبل الاسلام وخاصة في التصوف والظاهرية الكبرى التي تؤكد لنا صلة التصوف بالاصول الاجنبية هي ما نراه من المغالاة في الاهتمام بالمعرفان " . (٣)

(١) انظر التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٦

(٢) الحياة الروحية في الاسلام ص ٥٧

التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢١ - ٢٢

الاستاذ دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٤٢ ترجمة محمد عبد الهادي

ابو ريده طبعة ١٣٧٧ هـ .

(٣) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٥

١٧٤٦

ويؤيد ما ذهبنا إليه من اثر افلاطونية المحدثه في التصوف الاسلامي ما يرويه الدكتور ابو الملا عفيفي انه يقول : " ان نظرية المتصوفين في الكشف والشهود افلاطونية حديثة في عميمها ، وكذلك نظرياتهم في المعرفة التي هي ترجمة للكلمة (غنوص) اليونانية ، وفي النفس وهبوطها الى العالم وفي العقل الاول ، والنفس الكلية . بل في الفيوضات : كلها مستمدة من مصادر افلاطونية حديثة مع قليل او كثير من التحوير (١) "

و اذا نظرنا الى اقوال بعض الصوفية القائلين بالاخذ عن الله مباشرة مثل محيي الدين بن عربي وان كتابه الفتوحات المكية باملاء من الله ، او قول ابن يزداد الخديم عليكم مهتا من ميت ، واخذنا علما عن الحي الذي لا يموت " ثم الدعوى الصوفية بتصحيح الاجاديت مباشرة من الرسول (ص) ، نجد ان هذه الفكرة برمتها قد قالها افلوطين بنفسه ، ونجد ان المقصود العام في كلام افلوطين ، هو السلوك الخاص عند المتصوفة المسلمين القائلين بتلك الفكرة : يقول افلوطين : " وان المعرفة لا يستمدّها الانسان بطريق الحواس او من التفكير المقصود بل هي تصدر مباشرة عن النفس الكلية الى النفس الجزئية ، وهي في حالة من الزهول عن الحس (اي الفناء) وهذا هو الاشراق الذي تزده به المعرفة من الملاء الاعلى مباشرة على النفس ، وان هذه المعرفة هي العلم الصحيح (٢) "

وهذا القول يتفق تماما مع الدعوة الصوفية القائلة بالكشف والمشاهدة ، والفناء التام في الذات الالهية ، والتلقى عن الله مباشرة وبلا واسطة ذلك العلم الصحيح الذي لا يشك صاحبه فيه ابدا ويصبح صاحبه اعلى عالم بالله كما يقولون .

ويذهب بنا افلوطين ويبين لنا رأيه عن حقيقة هذا الاله (اي الملاء الاعلى الذي تود منه المعرفة مباشرة على النفس) فيقول انه الفيض الذي صدر عن نصور (العقل الاول) - وعن العقل الاول صدرت النفس الكلية التي تملأ العالم ، فالعالم من فيوضات نوره ، ويعطرد افلوطين قائلا : " ان النفس الجزئية تستطيع في أثناء الحياة الوصول (لحظات) الى النفس الكلية بعد رياضة خاصة " وعندها تدرك لنفسها حقائق الكائنات .

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٥
(٢) محمد البهلي النبال - الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي ص ٤٢ - ٤٣ طبعة ١٣٨٤ هـ نشر وتوزيع مكتبة النجاح - تونس .

إذا نظرنا الى ههنا الميابة الاخوية ، و مجاهدة النفس في هذه المهمة
برياضة خاصة للوصول الى الكشف والمشاهدة ، نجد أن السلوك الصوفي من أوله
الى آخره سلوك مستمد من الفكرة الافلاطونية المحدثه بنا ، على ما ذكرنا من نصوص
سابقة .

اننا نكاد نجزم القول بالاثرا الفلسفي على التصوف الاسلامي خاصة ، والمقلية
الحريرية عامة . فاعتبروا الطريق الفلسفي بنظرياته ومذاهبه ، طريق موصل الى معرفة
الله بعد تزكية النفوس و صقلها بالرياضات والمجاهدات : وهذا ابن رشد - احميد
الفلاسفة المسلمين الذي كان لهم اثر عظيم في التصوف الاسلامي - يقول : " ان من نهى
عن النظر في الفلسفة فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الى معرفة الله تعالى
وهو باب النظر الموحدي الى معرفته حق المعرفة " . وان من نهى عن ذلك يكون في غاية
الجهل والبعث عن الله تعالى ، لأن من نهى عن الفلسفة - على حد زعم ابن رشد -
كمثل من منع العطشان من شرب الماء البارد المذيق حتى مات من العطش " (١)

فأنظر كيف تهاجت الفلاسفة ومن ثم المتصوفة المسلمين على الثقافات الاجنبية
ينهلون من معينها الذي يتنافى ابدا مع شريعة الاسلام ، ويذهب بهم الفرور السي
القول بأن هذا الطريق هو السبيل الموصل الى الله ، وكأنهم تصاموا وتعامسوا
عن الحقيقة الثابتة القائلة : بأن لا سبيل الى معرفة الله الا بكتاب الله وسنة رسوله (ص)

أما صاحب الرياضات ، والمعامل بطريق الرياضات والمجاهدات والخلوات
هيئات هيئات . انما يوصف ذلك في الافات والشبهات والضلالات ، فان تزكية
النفوس سلم الى الرسل وانما يمشيهم الله لهذه التزكية ولا هم اياها وجعلها على ايديهم
دعوة وتعلما وبيانا وارشادا . " فهم اليموثون لعلاج نفوس الامم " قال تعالى (هو
الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ، ويزكيهم) . ويملمهم الكتاب
والحكمة . وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين " (٢)

ومن المعلوم بداهة ، أن تزكية النفوس أصعب من علاج الابدان ، فمن
زكى نفسه بالرياضة والمجاهدة والخلوة التي لم يجز بها الرسل ، فهو كالمرضى
الذي يعالج نفسه برأيه ، بل كالذي يعالج نفسه بجهله بنفسه ، وأين يقع

(١) ابن رشد : فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٣٣ - ٣٤

طبعة ١٩٦١

(٢) الجمعة : ٢ انظر ابن القيم الجوزية / مدارج السالكين ص ٣١٥ ج ٢

رأيه من رأى الطبيب ■ فالرسل أطباء القلوب ■ فلا سبيل الى تركتها وصلاحتها الا من طريقهم •

أما الفلاسفة والمتصوفون فقد اهتموا عن هذا الهدى القويم ، و رأوا نفس الفلسفة والشكوكات الاجنبية منارا يهتدى الى السبيل الاقوم ■ ولم يسلخوا منها أوقعتهم في دياجير الظالم والابتعاد عن الله فإبتعدوا عن النظر في القرآن وتدبر معانيه الى الفلسفة ■ حيث ترجمت النصوص اليونانية الى العربية منذ نهاية القرن الثاني للهجرة وكان من أهم هذه النصوص كتاب اثولوجيا ارسطوطاليس^(١) الذي نسب خطأ الى أرسطو ■ وفيه نظريات الفيزي الواحد ■ التي سئل دورا اخطبوا في النصوص الاسلامي ■ خصوصا عند السهروردي المقتول وابن عربي و تلامذتهما ■ ■ فيه أيضا نظرية الكلمة واللغوس ولا شك في تأثير الصوفية المسلمين بذلك الكتاب وغيره من الكتب المنسوبة الى هرمس ومنها (رسالة هرمس في معادلة النفس)^(٢) حيث أننا من السهل علينا أن نجد أصدا لهذه الرسالة ومعايه في مناجيات الصوفية المسلمين •

ولهذا نرى ■ أن الثقافة اليونانية قد أثرت تأثيرا واضحا على العقليسة الاسلامية من فلاسفة ومفكرين ومتصوفة ، وانها قد انبتت افكارا في التصوف خاصة ، مختلفة اختلافا جوهريا بل ومتعارضة مع عقيدة التوحيد الاسلامية كقولهم بنظريات ومذاهب منحرفة عن هدى الاسلام ومبادئه كوحدة الوجود والحلول والاتحاد والحقيقة المحمدية ووحدة الاديان ، ودليلنا على تعارض هذه النظريات مع عقيدة التوحيد الاسلامية هي : —

١ — بساطة عقيدة التوحيد الاسلامية الداعية الى عبادة الله عبادة مخلصة

(١) اثولوجيا ارسطوطاليس نسب خطأ الى ارسطو • ولكنه في الواقع فقرات من تاسوعات افلوطين ، أو هو تاسوعات افلوطين نفسها • وقد ظنها الدارسون المسلمون الاوائل أنها لارسطو • ولكن تبين أخيرا أنها لافلوطين (د • ابراهيم هلال) قارن : د • ماجد فخري ■ ارسطوطاليس ص ١٣ طبعة ١٩٥٨ المطبعة الكاثوليكية بيسروت الاستاذ دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٣٧ ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة طبعة ١٣٧٧ هـ وكذلك ص ٤٦ — ٤٧

(٢) د • عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الاسلامي ص ٤٠ — ٤١ طبعة ١٩٢٥ م

٢ — ثورة الفقهاء منذ المصور الإسلامية الأولى على هذه الأفكار القائلين بها
فنفى من نفى وقتل من قتل كالحلاج وغيره .

وإذا كان العرب قد اطلعوا على الحضارات الدينية للأمم السابقة التمسى
دخلت الاسلام وتأثروا بها . الان تأثرهم بالفلسفة اليونانية عامة وبالأفلاطونية المحدثة
خاصة كان أشد وأقوى . فبقدر ما تأثر الفلاسفة المسلمون بأرسطو ، تأثر الصوفية
المسلمون بأفلاطون وأفلاطونين . ومد كل فريق أيديهم الى ذلك التراث الفلسفى الذى
خلفه اليونان . يلتصقون به ما يفتدى مذاهبهم ويؤيد مزاعمهم . وقد وقف المسلمون
على مذهب افلاطونين عن طريق كتاب اثولوجيا ارسطوطاليمس الذى نسب خطأ الى ارسطو
كما ذكرنا قبل قليل . والذى نقله الى العربية عبد المسيح بن ناعمة الحمصسى
وقد أثر هذا الكتاب وغيوه في التصوف الاسلامى تأثيرا كبيرا . وما يجهلنا نذهب
هذا المذهب هو ما يرويه لنا الدكتور محمد مصطفى حلى في هذا الصدد من الاثر
الواضح للمذهب الافلاطونى الجديد على المتصوفة المسلمين رغم أنه يقول ببيان
التصوف الاسلامى انما يرجع الى أصول اسلامية بحتة . فيقول : " ان مذهب
الافلاطونية الجديد قد فعل فعله وآتى أكله في حياة الفكر والروح الاسلاميين
وأن الصوفية بنوع خاص وجدوا في هذا المذهب منبعا غنيا يروونه ويروون منه شجرة
أزواجهم الروحية . وواجبهم النفسية ومكاشفاتهم الباطنية " (١)

لقد ذكرنا أن المسلمين . فلاسفة ومتصوفين . قد وقفوا على الفلسفة
الافلاطونية الحديثة . حيث كان ارسطو الشخصية البارزة في الفلسفة الإسلامية كما
يقول نيلكسون . وقد عرفه العرب عن طريق شراخه من رجال الافلاطونية الحديثة
مثل ثرفريوس الصورى . الذى شرح آراء استاذ افلاطون ودافع عنها . ولهذا لم
يكن كتاب الريسية لأرسطو . الذى ترجم الى العربية في القرن الثالث الهجرى .
غير مختصر لسلافلاطونية الحديثة . وخاصة اذا علمنا أن أرسطو قد تلمذ فيلسفة
عشرين سنة على أفلاطون في اكاديميته . ولم يصادف ذلك المصهد الا لدى وفاة معلمه
افلاطون (٣٤٧ ق م) ونجد أن المشاكل التى اثارها ارسطو . انما كان مقتضىها
بذلك خطى استاذ افلاطون ثم ديونيسيوس القاضى والذى كان نتجا آخر للمدرسة

(١) د . محمد مصطفى حلى الحياة الروحية في الاسلام ص ٥٦ — ٥٧ طبعة ١٩٤٥

(٢) د . ماجد فخري : ارسطوطاليمس ص ١٠ ، ٨ طبعة ١٩٥٨

(كتاب الريسية هو كتاب اثولوجيا المنسوب خطأ الى ارسطو) نفس المصدر ص ١٣
الاستاذ دى بور تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٣٧ ترجمة محمد عبد الهادى ابوريد
طبعة ١٣٧٧ هـ

الافلاطونية • وقد نقلت كتاباته الى اللاتينية على يد يوحنا اسكوتس ايجينا • وأقامت
تصوفا مسيحيا في العصر الوسيط موطنه اوريا الغربية •

وإذا أمعنا النظر في هذا التصوف المسمى أو (اللاهوت الصوفي) الذي
قال به ديونيسيوس • والطريق الصوفي لدى صوفية الاسلام سوا • في الواسطة أو الغاية
• نجد هما لا يفرقان • وكفينا الآن أن تقدم صورة لذلك اللاهوت الصوفي الذي قسام
في أواخر القرن الخامس أو أوائل القرن السادس الميلادي على يد رجال الافلاطونية
الحدیثة • لغوي مدى توافقه مع التصوف الاساسي بل لتري مدى أقبال العقليّة
الاسلامية وخاصة المتصوفين منهم على استحضار الثقافات الأجنبية عبر حصة قسرون مضت
قد يونهسيوس هذا اسقف موري متبع بالافلاطونية الجديد • قال بأن اللاهوت الصوفي
هو العلم بالله هالامور الالهية علما لاوتها أي تجريها عموريا منوها من الله • فهو
موضوعه وبواسطه علم فائق للطبيعة • لأن الانسان لا يملك ان يبلغ بقوته الطبيعية
الى طبيعة الله • ولكن الله هو الذي يجذب اليه الانسان ويرفعه الى بهائيه الذي
لا يدركه العقل • وانما يحبه القلب ويحبه ويعبد • ولاجل الاتحاد بالله يجب
المران بلا انقطاع على التأمل الصوفي • يجب اطراح الحواس والافعال العقلية والذهاب
بقوة فائقة للطبيعة الى الموجود القائم وراء كل ماهية وكل فكر • متى خلصت النفس من
العالم المحسوس والعالم المعقول جميعا • دخلت في ظلام جهل مقدس • وانصرفت
عن كل معرفة استدلالية • وفنيت في الموجود غير المنظور غير المدرك • واتحدت به
بنسبة انصرافها عن الاستدلال واستمدت من ذلك الجهل المطلق معرفة لا يبلغ العقل
اليها (١)

فإذا تأملنا الكلمات التي نحتها خط • بل وجميع الفقرة السابقة • نراها
هي بهذا افيوها ما يقول به المتصوفة المسلمون في سبيل حصولهم على العلم اللدني
القائم على الكشف والمشاهدة عن طريق الرياضة والمجاهد • والخلوة انتظارا منهم
لتلقى ذلك الكشف المزعوم ومن ثم افناء • والاتحاد بل والا شغراق في الله بالكليّة •
وإذا كان الامر هكذا • فليس من الممكن ان يكون التصوف وليد الاسلام بدا كما ذهب
اليه بعض الباحثين في التصوف •

(١) انظر : يوسف كرم • تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط ص ٥٨ - ٦٣

وإذا تركنا رجال الأفلاطونية، لحدیثة قليلا ، وذهبنا إلى الفلاسفة المسلمين أنفسهم ، نجد واحدا منهم * مثلا ، وهو ابن رشد ، فقد حصر جهده السی حد كبير فی أرسطو ، فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف ، وذلك ليتسنى له شرحها وتلخيصها ، حتى أصبح ابن رشد صاحب الفضل فيما عرفتته معاهد الدرس فی أوروبا النصرانية من كتابات أرسطو ، حتى أننا نجد أن السبب فی نقد ابن رشد لابن سینا ، يرجع إلى أن ابن رشد يريد تخلص فلسفة أرسطو مما شابها من أفكار دخيلة عليها ، وتقدمها للعالم الإسلامي خالصة نقية .^(١) وهذا نرى أن ابن رشد يريد وفیه من فلسفة المسلمين قد تأثروا بفلسفة أرسطو تأثيرا بليغا ، وهو لا الفلاسفة قد أثروا بدورهم فی المتصوفة المسلمين .

والی جانب ذلك ، كانت الأفكار الصوفية الاغريقية من الفيض والاشراق والمعرفة منتشرة انتشارا كبيرا ، حتى أنه يمكن الوصول إليها من قبل السكان المسلمين بسهولة ويسر ، فتشكلت " الشيوصوفية " ^(٢) فی غرب اسيا وفي مصر لدى المسلمين . وإذا تدبرنا أكثر آراء ذی النون المصري نجد ها تتفق — كما يقول نيكلسون — وما نجد فی كتابات ديونيسوس ، منا " عليه يقول نيكلسون : " وهذا يجرنا " حتما إلى الجسزم بأن الأفلاطونية الحديثة قد عبت على الاسلام صبغة من العنصر الصوفي فيه الذي صبغت فيه المسيحية من قبل " ^(٣) .

والمثال فی المذاهب الصوفية فی وحدة الوجود ، يجد أن لها أصلا فی الأفلاطونية الحديثة التي تذهب إلى أن العالم عائد عن ذات الله ، ولا نستطيع تمييز العالم من الله تمييزا حاسما ، وتميل إلى اعتبار العالم مظهرا لله ، وهذه الأفكار لها مثال عند المتصوفة المسلمين القائلين بأن ما فی الوجود إنما هو تجليات للذات الالهية .

والمثال فی المذاهب الصوفية أيضا ، يلاحظ أنه قد أثبت فی تضاعفها كثير من عناصر الفيض الالهية ، وأول فيض هو العقل الأول الذي تستمد منه كل الموجودات

(١) د . محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية فی فلسفة ابن رشد ص ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٧ — ٥٣ .

(٢) التصوف الشيوصوفي ، هو ذلك التصوف الاغراقي الذي يطور المذهب الرئيسي فيه على اتحاد المبدأ بالرب .

(٣) نيكلسون : الصوفية فی الاسلام ص ١٨ — ١٩ ترجمة نور الدين شوية طبعة ١٩٥١ م .

وجودها ويصدر عنه كل ما سواها من الفيضات الاخرى • وهذا الكلام نجد له نظيرا عند ابن عربي في وحدته الوجودية وفي نظريته في الحقيقة المحمدية التي يعدها اول فيض من الذات الالهية • ويعد بقية الموجودات مجرد فيضات لها • وكذلك نجد هاعند عمر بن الفارغ في وحدته الشهودية وعند شهاب الدين السهرودي المقتول في حكمة الاشراقية (١) مما تقدم نكاد نجزم القول بأن للفلسفة اليونانية عامة والافلاطونية الجديدة خاصة اثر كبير في التصوف الاسلامي •

(١) د • محمد جلي مصطفى : الحياة الروحية في الاسلام من ٥٨ طبعة ١٩٤٥ م •

ثالثا : المصدر الهندي :

لقد تكلمنا آنفا عن حركة النقل والترجمة التي عني بها المسلمون منذ القرن الثاني الهجري . وقد شملت تلك الحركة أيضا ترجمة مقدار من الأفكار والحكمة الهندية . حيث أن الهند كانت تعد بلاد الحكمة على الحقيقة . وكثيرا ما يقول مؤلفو المصرب في كتبهم أنها " معدن الفلسفة " . وقد ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة ، والتي كان الفرس في الأقطاب . وسطا . بينها بين الهند والمصرب ثم انتشرت أيضا بسبب فتح الهند على يد المسلمين . (١) وترجم الكثير من الحكمة الهندية إلى اللغة العربية .

وكان للرياضيات الهندية والتنجيم الفصل بالطب الصيني والسحر أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الاسلام . ولا شك في أن تأملات الهند المرتبطة بكتبهم المقدسة والمقيدة بالدين تقيدا تاما كان لها أثر متصل في الصوفية الفارسية والاسلامية (٢) . فنجده أن الاشراق الفلسفي الذي عرف عند الهنود وغيرهم والذي يصل فيه المرء بمد مرحلة التجرد والرياضة والمبادئ إلى مرحلة الكشف والاختيار عن الغيبات هو غاية التصوف الاسلامي في منهجه انطلسي . وقد شاع هذا المنهج بترك الغاية الاشراقية في الهيئة الاسلامية . وقد أدى ولع الصوفية بالمنهج الاشراقي أن أخذوا المعرفة ضمن مخالفتهم من أبناء الديانات الأخرى (٣) . فمن يونان وهنود وفرس وغيرهم .

ولهذا نرى ، أن للتصوف الهندي أثره الواضح في التصوف الاسلامي لا سيما فيما يتصل بالطقوس الدينية والرياضيات والمجاهدات وأساليب مجاهدة وتمذيب النفس . ذلك لأن الاعتقاد بالغناء وانسحاء الذات الذي يسميه الصوفية الهنود " النشأ " والسحوا والاستهلاك والأبتسارات في الله بالكلمة هندی في الأصل . لأن الهنود يرون أن الانسان اذا طهر نفسه من أد ران العمل والتفكير وصام أيا ما كان روحه تدخل في خضم الأرواح . ولا يحد الفرد موجودا كفرد . وهذا يظهر الاتحاد (٤) .

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٦ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريسنة . أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ١ ص ٢٢٣ الطبعة السابعة سنة ١٩٦٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧

(٣) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣

(٤) انظر : تاريخ التصوف في الاسلام . ص ٢٢٢ . تاريخ التصوف الاسلامي ص ٢٣٠ - ٢٣٣ نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٧٨ . التصوف الشريعة الروحية في الاسلام ص ٧٧ التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣

ودليلنا على هذه الفكرة ■ ان البرهمية قامت بوضع خطة عملية للتحرر من
الألم حيث كان نساكهم يرون أن الوجود شر ■ فجعلوا الخلاص منه غاية لهم ■ وذلك
 بالرياضات العنيفة القاتلة ، حتى يمكنهم التشبه بالذات (براهما) والامتزاج به
امتزاج الفذير بالبحر كما يقول الامشاد ■ او امتزاج الخمرة بالما* الزلال كما يقول
الحلاج ■ والقولان يحملان نفس المعنى ما يوكد تأثير الحلاج وغيره من المتصوفين
بالأفكار والمعقائد الهندية • واننا لا نزال نرى في يومنا هذا طائفة في الهند بأبهم
تعذيب أنفسهم ليظفروا بسكنة المعرفة ■ وذلك يقتل الشهوة وتحرير النفس من كل
رغباتها (١) .

ولعل أهم المعقائد الهندية التي لم يصادفها غاما في التصوف الاسلامي هي
عقيد ■ تناسخ الأرواح وما تسلم اليه من مذهب في الحلول ووحدة الوجود في اتحاد
المقل والمائل والمقول ■ بحيث يصير هذا كله شيئا واحدا • ومن ثم اسقاط
التكاليف الشرعية • وهذا ما فلسفه الحلاج وابن عربي في مدرستيهما في تحليل الشوائب
الدنية وهدم التكاليف الشرعية وقصرها على الصوام دون الخواص والأقطاب ■

ولهذا نرى أن نزعة وحدة الوجود عند المتصوفة المسلمين هي نزعة فارسية هندية
وترجع الى اسطورة هندية اعتقادية •

تزعم أن الله الواحد لا يشمر بالسرور • وهي تصور كرجل وامرأة قد تعانقا •
وانشقت وحدتهما الى نصفين ■ وتضاجعا فأنسلا (البشرية) ثم اختفت الزوجية •
وظهرت في صورة بقرة ■ فأنقلب الذكر ثورا ■ فأنسل (الماشية) • وهكذا حتى صدرت
وتكونت منه المخلوقات • فالخالق والمخلوقات شيء واحد (٢) .

وهذا القول يتوافق مع قول ابن عربي بأن الوجود في حقيقته وجوهره شيء واحد •
ولهذا نستطيع القول ان نظرية وحدة الوجود التي قال بها الصوفية لها
بذورها لدى الصوفية الهندية • ودليلنا على هذا هو ما قاله باءد يوتا عند التحقيق
فجميع الأشياء الهية (٣) • وهذا غريب ما ذهب اليه ابن عربي حين فسر الكثرة في

(١) انظر : محمد البهلي النبال : الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي ص ٤٥

الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٤

(٢) الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي ص ٤٤

(٣) الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٤٩٧

الوجود على أساس أنها صور ومجال تتجلى فيها الصفات الالهية التي هي عين الذات (١).
 ومننا* عليه نقرر ان للفلسفة الهندية ومقائدها أثر كبير في نشوء نظرية وحدة الوجود التي
 أثرت في الفلسفات الصوفية عامة .

وكذلك بالنسبة الى القول بفكرة وحدة الأديان والمترتبة عن القول بنظرية وحدة
 الوجود التي قال بها المتصوفة المسلمون انما ترجع الى أساس هندي أيضا . فـإذا
 نظرنا الى الكتب الهندية الدينية مثل الفيدا وراميانا واليهنشاد . نجد أنها أشبه
 بنظام اجتماعي يسمح بالمقائد المختلفة أكثر منها دعوة الى عقيدة معينة ولا شك أن لهذا
 مدخله في وحدة الأديان لدى المتصوفة المسلمين .

فلاسلام دعا الى عقيدة معينة واحدة فهي تحقيق الألوهية والمهوية لله .
 أما البعض من المتصوفة الفلاسفة فقد صرحوا بأنهم باعتماد عقائد مختلفة - تماما كما هي
 دعوة الكتب الدينية الهندية - فنراهم لا يفرقون بين دين وآخر حتى الوثنية منهم .
 وهذا الكواكب بل ويذهبون الى مخالفة دعوة الاسلام في ان الدين عند الله الاسلام .
 ويدعون الى عدم التمسك بعقيدة معينة . لأن الله في نظرهم " لا تحد عقيدة واحدة " (٢)
 وكأنهم يريدون القول بأن الاسلام وحده لا يكفي لمعرفة الله ، ولا يخفى ما في هذا القول
 من الكفر الصراح . والخلاصة . اننا نلج الأثر الهندي في التصوف الاسلامي واضحا .
 وقد كان الاشتراك بالتصوف الاسلامي مع الديانات والمقائد السابقة في وحدة الوجود من
 أهم الدوافع التي تدفع بالانسان الى الاعتقاد بأن التصوف الاشراقي لا يمكن أن يكون
 اسلاميا .

(١) قارن . التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة - ٦٠٣ . الثورة الروحانية في
 الاسلام ص ٢٢٤ الشطحات الصوفية ص ١٦ .
 (٢) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ٨٦ . قارن . الثورة الروحانية في الاسلام ص ٥٨ .
 الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٠ . تاريخ التصوف الاسلامي ص ٣٦ .

رابعاً : المصدر الفارسي :

لقد تكلمنا فيما سبق عن الأثر الهندي على التصوف الاسلامي . وسنتكلم الآن عن الأثر الفارسي في التصوف الاسلامي ، حتى يتضح لنا كيف ان هناك عدة مصادر اجنبية قد أثرت في رجال التصوف الاسلامي ، وقادتهم الى ما وصلوا اليه من قرب أو بعد عن روح الدين الاسلامي .

فمن المعلوم أنه كان هناك صلات بين الهند وفارس ، حيث أن (مانسي) حين نفى من فارس . دخل الهند ونقل فيما نقل فلسفة التناسخ .

بعد الفتح الاسلامي ، ودخول العديد من العرب والمسلمين في الاسلام فكان لا بد من التمازج الحضاري والثقافي . بل والتماهي بين سكان البلاد المفتوحة والفاحين العرب . وقد لقي سكان البلاد الأصليين معاملة طيبة من المسلمين الأنهم كانوا يضمرون بذور انحداد والضيقة للمسلمين معتلة في تلك الرواسب والبذور المعقاة السابقة في نفوسهم . مترممين الفرض للتخلص من الحكم الاسلامي والمردة التي ما كانوا عليه من عقائد . ولما لم يكن لهم ولا الفرس وغيرهم شأن كبير أثناء توة الدولة الاسلامية . ولكن وضعهم تغير كلها في عصر الدولة المباسية - عصر الترجمة والاقبال على الثقافات الأجنبية - حيث المناصب المالبة في الدولة . ومن هذا المركز أخذوا يثثون عقائد هم الفاسد في الوسط الاسلامي . من أجل الدس والتشكيك في عقيدة التوحيد الاسلامية . هذا بالإضافة الى وجود عدد من السياح والمتجولين والمرافقين من البوذيين الذين آذاعوا قصة بوذا مثالا للزهد والأعراض عن الدنيا بالكلية .

ومعد هذه المقدمة . نستطيع أن نجمل أثر المصدر الفارسي في التصوف الاسلامي في ثلاث :

- ١ . نظرية الحق الالهي .
- ٢ . فكرة الامام المصنوم .
- ٣ . القول بالحقيقة المحمدية . وقد قال المتصوفة الفلاسفة بهذا فصلاً . فذهبوا الى القول بأن الحقيقة المحمدية هي مبدأ خلق العالم وأصله . بل هي المصدر التي قامت عليها قيمة الوجود . ومعبارة أخرى ننظر عو لا المتصوفة الى الحقيقة المحمدية على أنها السبب في كل موجود (١) .

(١) انظر : نصوص الحكم ص ٤ . الابرير للدباغ ص ٤٤٤ . التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢١٤ - ٢١٥ . الانسان الكامل ج ١ ص ١٩٣ . الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٨ - ٢٠ . الحياة الروحية في الاسلام ص ٤٣ . ابن الفارض والحب الالهي ص ٣٥٢ - ٣٦٤ طبعة سنة ١٩٧١ م .

وهذا المعنى ■ نجد أن الحقيقة المحمدية - وانها أول تعين ونسب -
تفرعت المخلوقات صدورا وفيضا ، أو النظر اليها كحقيقة كونية ، وكصورة من نظرية
الفيض - لها أصل في الافستا التي تقول ■ (ان الله الخير لم يخلق الكون بمسا
فيه من كائنات روحية ومادية خلقا مباشرا ، بل خلقه عن طريق الكلمة الالهية المشتركة) .
ولهذا نجد ان بين الفكرتين : الفارسية والصوفية توافق تام من حيث النظر في كنهية
خلق الخلق ■ اذ لا بد من واسطة ■ وان فكرة الواسطة هذه ■ فكرة واحدة عند
الصوفية المسلمين والفارسيين البوذيين ، وترجمان الى معنى واحد هو واسطة
الحقيقة المحمدية عند الصوفية ■ والكلمة الالهية المشتركة عند الفارسية ■ وهناك
تشابه أيضا بين البوذية الفارسية والصوفية المسلمين في بعض المظاهر العامة والاعتقادات
الزائفة . فقد تعلم الصوفية من أجهار البوذيين استعمال المسابح . وقد خالفوا بذلك
الهدى النهوي الشريف ■ اذ قال الرسول (ص) في حق التسبيح : (اعطوا بهن
بالأنامل فانهن مستطقات) . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ■ فانا نشاهد
بعض الادعاءات الباطلة والاعتقادات الزائفة ■ من أن للميت كرامة ■ وخاصة ■
اذا كان صوفيا ، مثل ان يشاكس الميت حامله ، فلا يستطيعون تحريره ■ أو أنهم
لا يدخل قبره الا اذا أتى شيخ آخر يخاطبه ، والأغرب من ذلك ■ الداعي السعي
الضحك والسخرية ادعائهم أنهم يذهبون الى قبور الصالحين وصانعون الميت يدابيد .
واننى قد سمعت مثل هذه الروايات وغيرها من أفواه دعاة التصوف في الوقت الحاضر ،
ونجد ان لهذه الدعاوى أصلا عند البوذية ■ " ذلك ان هؤلاء قد ظهرت معجزاته
وقت وفاته ، ومنها اضطرام المحرقة من نفسها بمجرد وضع جثثه عليها " (١) .

هذا واذا نظرنا الى نظرية الفناء الصوفية والأستغراق في الله على الكلية
نجد أن لها أصلا في بعض التعاليم البوذية (الجوتاما) ، ومنها السعي للحصول
الى حالة النيرفانا ■ أى الاندماج في النفس الأولى عن طريق انكار الذات والتأمل
والزهد في الدنيا . ولهذا نرى أن الطريق الصوفى لدى المسلمين سواء في الواسطة
أو النهاية مدين بالكثير للبوذية . وهذا الصدد يقول نيكلسون ■ " ان نظرية

(١) السيد أبو الفيض المتوفى : التصوف الاسلامي الخالص ص ١٦٦ - ١٦٧ .

الفناء الصوفية قد تأثرت الى حد ما بالبوذية كما تأثرت بالحولية الهندية * (١).

ومما يجهلنا نذهب هذاذهب في أن التصوف الاسلامي متأثر بالمقائـد
الفارسية ، هو ما ذهب اليه الدكتور محمد مصطفى حلمي - على الرغم من مدافعته عن
التصوف الاسلامي وارجاعه الى اصول اسلامية ■ ولكنه يقول : " ان ثمة شبهة ظاهرة
بين المقائـد والنزعات الفارسية القديمة ، وبين التعاليم والذاهب الصوفية الاسلامية .
فالزهد في التصوف الاسلامي يشبه الزهد والرهبة في الديانة المانوية ، كما يشبه
الزهد والقناعة والنهي عن ذبح الحيوان في الديانة المزوكية ، ومقائـد الشـيعة
وغلاتهم في حق الملك الالهي ■ وفي حلول الله في الامام تكاد تكون صوراً جديداً
فارسية قديمة . ولقد شاعت هذه المقائـد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم
ووجدت من الشيعة من اعتنقها وتعصب لها ■ ومن الصوفية من تلقاها بالقبول وتأثر
بها عن قصد او عن غير قصد * (٢).

واستمر هذا التأثير في نفوس هؤلاء المتصوفة ■ وظاهر واضحاً جلياً في تعبدهم
وتصوفهم ■ وهذا نراه قد شاركوا المانوية والمزوكية في زهدهم وتأثروا بالزرادشتية
في بعض مقائـد علم ، فأنسلخوا عن الدنيا بالكلية ■ بل ذهبوا الى حد القول أن
من أكل درهم لحم قسى قلبه أربعين يوماً ■ ألست هذه الدعوة التي لا أساس لها
من الصحة ، تكراراً بل وتقليداً للديانة المزوكية التي نهت عن ذبح الحيوان ■ فسى
حين ان شريعة الاسلام قد أحلت ذلك .

ومن أوجه الشبه الموجودة بين البوذية وطرق التصوف مسألة المقامات ، وان
اختلفت في الجزئيات ، لكنهما مشتركان في الأصول ■ ويمكن الحدس بأنها لا بد قد
نحيا من أصل واحد ■ فديانة بلخ قد اشتهرت بعدد من الصوفية ■ منهم
ابراهيم بن آدم الذي كان أميراً بلخ ■ ثم تخلى عن عرشه وأضحى درويشاً

(١) نيكلسون الصوفية في الاسلام ص ٢٢ و ٢٤ ترجمة نور الدين شريه - تاريخ التصوف /

في الاسلام د . قاسم غني ص ٢٣٦ الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٧ .

(٢) د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الاسلام ص ٤٢ ■ ٤٣ .

قارن التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٩ .

متنقلا (١) . وكانت بلغ من أهم مراكز التصوف البوذي ومركزا لكثير من الأديرة القديمة ، وقد استمرت شهرة هذه المدينة وسمعتها الصوفية بعد الاسلام .

ومنا عليه نستطيع أن نؤكد الأثر البوذي في التصوف الاسلامي ، خاصة اذا قارنا بين بوذا — ذلك الأمير الذي رى الدنيا ظهريا وحرر نفسه — بقصة ابراهيم بن أد هيم ، ابن الأمير البلخي الذي أعرض عن الدنيا ■ وتخلّى عن عرشه وتزايى الدراويش ، وتلك صورة طبق الأصل لما كان قد سمعوه عن حياة بوذا (٢) .

(١) انظر : نيكلمون ■ الصوفية في الاسلام ص ٢١ ترجمة نور الدين شريعة ■ التصوف الثورة الروحية في الاسلام ص ٧٨ . تاريخ التصوف في الاسلام ص ٢٢٢ — ٢٣٠ الحياة الروحية في الاسلام ص ٤٣ .
(٢) تاريخ التصوف في الاسلام ص ٢٢٢ — ٢٣٠ .

خامسا : المصدر الشيعي : (الصلة بين التصوف والتشيع) *

ان التصوف والتشيع قد عاشا وترعرا في وسط بيئة واحدة ، وقد أثر كل منهما في الأخرى تأثيرا واضحا ، وان كان التشيع له أثر. أوضح في التصوف ، ذلك ان التشيع أخذ يدب الى التصوف ، آملا في استغلال مكانته وتطويعه لأغراضه ، وفعلا أخذ التشيع يتغلغل في التصوف ويطوعه لأغراضه . وذلك أخذ يظهر الأثر الشيعي في التصوف ورجاله ، حتى أن الحادج نفسه كان داعيا اسماعيليا . أقرمطيسيا وشهبا على كل حال . استخدم طاقته الصوفية ونفوذ الروحي للتأثير في الناس ودعوتهم الى نصره الفاطميين أو القرامطة (١) .

لهذا نرى أن التصوف أفرغ في بيئة التشيع ، وقد ذهب المتصوفة الى وصل أئمة التشيع مشربهم وجعلوهم من مؤيدي طويقتهم ، بل ذهبوا الى القول بأنهم قد أخذوا الحقيقة منهم . وفي نفس الوقت نجد أن أوائل المتصوفة قسدا اتصلوا بالأئمة ، من ذلك اسلام معروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ هـ على يد الامام علي بن موسى الرضا المتوفى سنة ٢٠٣ هـ ، ونجمة بشر الحارث المتوفى سنة ٢٢٧ هـ على يد موسى بن جعفر المتوفى سنة ١٨٣ هـ ، وقد حاول الشيعة أيضا بعد ما رأوا من موازنة التصوف لمقيدتهم ومكانة المتصوفة بين الناس ان يصلوا هم أيضا رجال التصوف بالأئمة ، فلاقوا أبا يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ هـ بجعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨ هـ (٢) .

هنا عليه . فمن المهم أن نذكر أن التصوف قد تأثر بالولاية الشيعية التي مثلها أئمة الشيعة وصدروا عنها ، بل كان التشيع المنحرف مدخل التطور الى النظريات الفلسفية المنحرفة في القطبية . والحقيقة المبهمة ، والانسان الكامل عن الامام المصوم وكانت الولاية الصوفية هي الامامة الشيعية . ونرى أن المصحة التي دخلت التصوف آتية من التشيع . وان فكرة الامامة في الامام من حيث أنه مصوم . وأنه يوحى اليه وأنه من لا يكون له امام يكون من الضالين السافهين الأفكار أثرت في التكوين الداخلي للفهم الصوفي وفي علاقة الشيخ بالمريد والمريد بالشيخ . حتى ذهب أبو يزيد البسطامي الى القول : " من لم يكن له استسناد فامامه الشيطان " (٣) .

(١) د . كميل مصطفى الشبيبي : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ص ٧١ - ٧٢ طبعة حنة ١٩٦٦ .

(٢) د . كميل مصطفى الشبيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٤٣ - ٣٤٦ طبعة سنة ١٩٦٦ .

(٣) الرسالة القصيرة ص ١٨١ طبعة سنة ١٣٦٢ هـ .

ولنضع الآن الى جانب عبارة ابي يزيد ما قاله الامام محمد الباقر حتى يتبين لنا مدى الأثر الشيعي في هذا الجانب بين التصوف الاسلامي ■ اذ يقول الامام محمد الباقر: " يخرج أحدكم فواسخ ، فيطلب دليلا ، وأنت بطرق السما أجعل منك بطرق الأرض فأطلب لنفسك دليلا " (١) .

ويجب علينا في هذا المجال أن نذكر ما قاله الكليني في منزلة الامام بسين أتباعه ■ " ان الامام ينطق عن الله في الكتاب وانه أوضح بأئمة الهدى من أهل بيت نبينا (ص) ■ عن دينه وأبلغ عن سبيل مناهجه ، وفتح بهم عن باطن ينابيع علمه وجعلهم مسالك لمعرفة وممالك دينه وحجابا بينهم وبين خلقه ، والهاب المؤدى الى معرفة حقه ، أطلقهم الله على المكنون من سره " (٢) .

فاذا تدبرنا هذه الفقرة جملة جملة ■ وجدناها تعبر عما ذهب اليه التصوف من أدعاء ■ متأثرين بذلك بالتشيع - فنرى الصوفي يأخذ علمه عن الله وذلك الامام ينطق عن الله ■ والفكرتان متوافقتان تماما بل أخذتا احدهما عن الأخرى ■ وما ان التشيع سابق على التصوف ■ اذن لا بد من القول بأثر التشيع على التصوف ■ وكذا نجد في الفقرة : وفتح بهم عن باطن ينابيع المؤدى الى معرفة حقه ■ سلوكه متقارب بين التصوف والتشيع في الوسطة والغاية لمعرفة الله ■ اذ نجد كل من الشيخ والامام واسطة الى معرفة الحق ، لأن الله على حد زعمهم فتح لهم باطن ينابيع حكمته ■ وجعل السبيل المؤدى الى معرفة الله على أيديهم ، وقد اختصهم الله واطلمهم على علم الغيب ■ هكذا قال الغلاة من الشيعة في حق الامام المعصوم ، ونفس القول قد رددته الصوفية من بعدهم وساروا على منوالهم في هذا الادعاء ■ قال ابن عربي : " ان جميع المعلومات علوها وأسفلها حاملها المقل الذي يأخذ عن الله تعالى بغير واسطة فلم تخف عنه شيء من علم الكون الأعلى والأسفل " (٣) .

(١) ■ كامل مصطفى الشيبى ■ الصلة بين التصوف والتشيع ص ٤٣٥ طبعة سنة ١٩٦٩م

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٢ .

وان قول الصوفية الأخذ عن الله مباشرة وبلا واسطة ■ لها جذورها الأصلية لدى الشيعة • فكان رضى الدين على بن طاووس الذى ألف كثيرا من الأدعية دون الله لتورعه عن التقوى ■ وذكر أنه إنما ينشئ " الأدعية " أغاضة من مالك الأشياء " (١) .

وقد أثرت فكرة الامامية عن الامام فى التصوف حين قالوا بعصمة الامام (وأنه يعلم الغيب والمعجزات) ■ حتى أن بعض الصوفية نسبوا المرقمة والخرقمة التى هى شعارهم الى على رضى الله عنه (٢) . وقد تأثر المتصوفة بهذه الفكرة فقال بعصمة الولي الواصل ■ قال ابن عربي : ((والحق سبحانه معلنا ورثا نهجا محفوظا معصوما من الخلل)) (٣) حتى أن هذه العصمة لم تقتصر على الولي الواصل ■ بسبل شملت الشيخ ■ أى شيخ بالنسبة لمريديه فقالوا : من قال لشيخه لم ؟ لم يفلح أبدا • بل عليه الطاعة وان وجد فى كلام شيخه ما يوحي أنه مخالف لظاهر الشرع (٤) .

وهناك تأثير شيعى فى اتجاه الصوفية نحو المعرفة ■ حيث أن كلمة معرفة بمعناها الصوفى لا تفرق عن معناها اليونانى أو الفنى (جنوسيس) " GNOSIS " ■ فنفس الاتجاه ونفس المبدأ بعيدان كل البعد عن الاسلام ■ وقد تعانق الشيعة مع الصوفية فى هذا الناحية وضربوا بطلك الروح الفنوصية ■ يشوهون بها معالم الاسلام ■ ويلصقون به ما ليس فيه (٥) .

(١) الفكر الشيعى والنزعات الصوفية ص ١٥٧ • فجر الاسلام ص ٢٢٦ الطبعة التاسعة سنة ١٩٦٤ .

(٢) المرقمة : لباس مصنوع من قطع مختلفة من القماش فيما بعد محل لباس السفوح الذى كان يلبسه أوائل الصوفية ... انظر : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٤٢٦ - ٤٣٢ .

(٣) الفتوحات المكية ج ١ ص ٥٦ .

(٤) وقد وضعنا هذه الفكرة جيدا ■ أثناء كلامنا عن التربية الصوفية للمريدين ■

(٥) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢٠ - ٢٢ .

سادسا : المذهب الصوفي

الصوفية كلمة يونانية معناها المعرفة ■ ولكنها تطورت حتى أخذت معنى اصطلاحيا يدور حول التوصل بنوع من الكشف الى المعارف العليا • وقد دخلت الصوفية الساحة الصوفية عن طريق الفلاسفة المسلمين ■ الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية تأثرا عميقا • وبذل الفلاسفة المسلمون جهودهم في التوفيق بين الدين والفلسفة • وعندما رأوا أن نظرياتهم المنحرفة تصطدم بمقيدة التوحيد الاسلامي هربت الى ساحة التصوف ■ وظهرت في نظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود والقطبية والانسان الكامل لدى الصوفية في الاسلام (١) •

ومما يؤكد لنا صلة التصوف بالعبادة الأجنبية • اهتمام المتصوفة بظاهرة المعرفة ■ وهذه الظاهرة بالذات تدلنا على الأثر العميق للمذهب الصوفي في الفكر الصوفي ■ حيث أن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله يوافق في اللغة اليونانية كلمة جنوسيس (GNOSIS) والتي معناها العلم بالا واسطة ■ الناس في من الكشف والشهود ■

ولهذا نرى أن النزعة نحو المعرفة الالهية سواء عند المتصوفة أو الصوفية هي واحدة ■ من حيث الوسطة والنهاية • وهذا أصبحت المعرفة الصوفية معروفة فلسفية اشراقية لا معرفة دينية ترجع في كشفها الى محض التسلط على بالذات بل معرفة قائمة على تلقي العلم الغيبي والمعرفة الالهية عن العالم العلوي الروحاني بعد سلوك طريق التصوف من رياضة روحية ومجاهدة ■ للنفس بحيث تخلص من الكسور والالبسة البشرية (٢) • وطريق التصوف الذي قال به الاشراقيون - الذين يرون أن المعارف لا تحصل الا من هذا الطريق - هو نفس طريق التصوف عند الصوفية في الاسلام ■ والطرفان يلتقيان في النهاية عند هدف واحد هو المعرفة بالله • ويسلكان اسلوبا واحدا في سبيل الحصول على هذه المعرفة وهو أسلوب الرياضة والمجاهدة •

ونحن اذا نظرنا الى المعرفة التي يقول بها الصوفي ويصل اليها • انما هي معرفة مباشرة • لا تأتي الا بعد طهارة القلب وتركته بمختلف أنواع الرياضات

(١) د • عبد القادر محمود • الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٤ - ٥ • قارن :

التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٢ •

(٢) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢ • ٥ • ١٥ • ١٢ •

والمجاهدة الشاقة في الخلوات المعد لذلك انتظارا للكشف وتلقي العلم النبوي من الله مباشرة وبلا واسطة . هكذا قال الصوفية في الاسلام . ومن قبلهم قال الصوفية . فهذا فاليتنفس . وهو من أكبر الصوفيين يقول : " من له قلب مطهر . يشع بالنور هو الذي يظهر بروية الله " (١) . وإذا تدبرنا هذه الجملة الأخيرة . لآثنا نجد فيها فكرا فلسفيا غنوصيا عميقا له أثره في الفكر الصوفي الاسلامي . كما آثنا نجد فيها تعبيراً وافهما عن الوسطة والغاية في الملوك الغنوصي لمعرفة الله ورؤيته فيقولون : فتطهير القلب إنما يكون بتطهير النفس . إلى أن النفس فضيلة من أرقس الفضائل وهي المعرفة . ولكن البدن وشهواته يعوق عن بلوغ الحقيقة . والفيلسوف الصحيح هو الذي يدرك عوائق البدن . ويرى أن النفس لن تصل إلى الحق إلا إذا انفصلت تماماً عن البدن . ذلك الانفصال يؤدي إلى تصفية النفس وتطهيرها وعندئذ تتمثل النفس اتصالاً مباشراً بالحقيقة .

من هذا القول . نفهم أن الغنوصية ذهبت إلى تفسير المعرفة بالانفصال من النفس ومقائشها في الله . وفي هذا المعنى يقول افلوطين : " لنتمثل العالم المسمى الخارجي ولننتوجه بكليةنا نحو الداخل . ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل . . . في هذه الحياة نستطيع أن نراه . . . بعد الاتحاد به " (٢) .

وهذه العبارة تبين لنا الوسطة والغاية في النظرة الغنوصية للمعرفة . فافترال العالم الخارجي إنما يكون بتصفية النفس وتطهيرها من البدن بالرياضة والمجاهدة من أجل الاتصال المباشر بالحقيقة أي الاتحاد بالله رؤيته . وإن هذه الفكر . تعتبر المبادئ الأولى لما ذهب إليه الصوفية في الاسلام من ظاهرة المخالاة في الاهتمام بالمرقان .

ذهب الصوفية أيضاً إلى ربط المعرفة بالفناء عن النفس ومقائشها في الله وتفسيرها به . ذلك الفناء الصوفي الذي يعقبه البقاء وفي هذا البقاء بعد الفناء يكون العلم والمشاهدة والمعرفة بكل ما تحتويه كلمة معرفة في عرف الصوفية .

(١) . عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الاسلامي ص ٢٢ .

(٢) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١١ .

فأرى هناك من النور والبهائم ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تسميه السماع (١) .

ومعراج افلوطيين هذا شبيه الى حد بعيد بمعراج أبي يزيد البسطامي
حينما رأى في النوم كأنه خرج به الى السموات قاصدا الى الله . . . ولما انتمى
الى عرش الرحمن ناداه الله سبحانه وقال له : يا صفى أدن منى . قال فكنت
أدوب عند ذلك كما يدوب الرصاص . ثم لم ازل مثل ذلك حتى صرت كما كان من حيث
لم يكن التكوين . أى فنيت عن وجودى حتى صرت الى حالة ما قبل الوجود .

ألمست قصة المعراج هذه شبيهة بمعراج افلوطيين . إذ ان كليهما يخبرنا
أنه لا يقصد من نصرته الا رؤية الله والفناء فيه أو الاتحاد به .
وان من شرائط الاتحاد . المعراج نحو الاتحاد والفناء عن النفس
ولهذا يقول ابن عربي : " فأسلك واعرج تبصر وتشاهد " (٢) .

ما تقدم يستطيع أن يؤكد مما لا يدع مجالا للشك أن للمذهب الغنوصي
أثر واضح في سلوك ورياضات الصوفية المسلمين . ولهذا فالمصدر الغنوصي من المصادر
الهامة التي تأثر بها الصوفية في الاسلام . لما ظهر لنا من خلال المناقشة السابقة
مواضع اتفاق كثيرة بين الغنوصية والتصوف (٣) . وفي هذا المعنى يقول نيكلسون : " فسان
المقام الملحوظ الذي تحتله نظرية المعرفة جنوسيس (GNOSIS) في تفكير
الصوفية الأولين ، تفترض اتصالا بالخصوصية المسيحية " (٤) . فيعرف الكرخي ولسند
من أبوين هابقيين نسطوريين (٥) . واسراهم بن آدم تعلم اسم الله الأعظم من رجس
لقبه في الصحراء اسمه سمان (٦) .

-
- (١) تاريخ الفلسفة في الاسلام دى مور ص ٤٦ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريعة .
(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٦٢ . ٢٣٩ قارن : التصوف الاساسي بين الدين والفلسفة
ص ٤٤ - ٤٦ : الملح للمعراج ص ٤٦١ - ٤٧٠ .
(٣) التصوف الاساسي بين الدين والفلسفة ص ١٦ قارن : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٢٩
(٤) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٩ ترجمة نور الدين شمرية .
(٥) الرسالة القشيرية ص ٩ .
(٦) الرسالة القشيرية ص ٨ .

وهناك أحاديث موضوعة كثيرة صدرت عن الفنوصية ، وإن السلي الصوفية
 التي هي من أصول الشيعة ، انتقلت اليهم عن طريق غلاة الشيعة ، ودعمتها
 رسائل اخوان الصفا (١) . وكذلك الكليني الشيعي الامامي في كتابه " أصول الكافي "
 وضع احاديثا كثيرة تتكلم عن فضيلة العقل تشبه تلك التي صدرت عن الفنوصية (٢) .

ومن تلك الأحاديث التي تؤكد التحالف والتأثر المشترك بالفنوصية والفلسفة
 اليونانية حديث : " من عرف نفسه فقد عرف ربه " . وقد ثبت كذب هذا الحديث
 ثبوتاً لا يدع مجالاً للشك فيه ، ويمكن ان يعتبر هذا الحديث أساساً للقول بالمعرفة
 اليونانية والفنوصية في الأوساط الصوفية والشيعة ، ومظهراً قوياً من مظاهر تأثر
 الصوفية والشيعة بهذين الاتجاهين الأجنيين عن الاسلام .

ومما عليه فالأفكار الصوفية عن المعرفة ليست الا تقليداً أو تأثراً بتلك الكلمة
 اليونانية جنوسيس (GNOSIS) .

والى هنا نكون قد أوضحنا معظم المصادر الأجنبية المؤثرة في التصوف
 الاسلامي . وقد ظهر لنا أن هناك تشابهاً قوياً بين الصوفية وأصحاب النظريات
 والمصادر الأجنبية المذكورة آنفاً سواء في الوساطة أو الغاية ، أي هما : بينهما في
 الطريق الصوفي بأسلوبه ومقوماته ومبادئه ، ومن ثم الهدف المشترك بينهما هو
 النزعة نحو المعرفة الالهية عن طريق المشاهدة والكشف الذوقي وتلقي العلوم مباشرة
 من الله وبلا واسطة . وما يجعلنا نذهب هذا المذهب هو ما نلاحظه من الفسوق
 المتأصلة بين هذا النزعة الصوفية نحو المعرفة الالهية بما تتطلبه من رياضة ومجاهدة
 وتمتع ببطلان . وبين الاسلام ومبادئه البسيطة الداعية الى معرفة الله على أساس من
 التمسك بالكتاب والسنة . ولكنه يجب أن نقرر هنا ، أن الصوفية في الاسلام لم يكونوا
 على قدر واحد من الأخذ بتلك المصادر الأجنبية . بل تلمح عند بعضهم ملامح
 خفيفة من هذا المصادر وبعضهم أكثر فأكثر وسوف نتناول بحث هذه الفكرة في الباب
 اللاحق ان شاء الله .

(١) د . محمد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٦

(٢) انظر د . ابراهيم هلال : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٩ و ٢١ .

سابعاً : المصدر الصيغى

إذا تدبرنا وجه نظرنا في تحليل ومقارنة - للمذهب التاوى الصينى (١) - القائم على الحدس والتصوف - نجد أنه يكاد يكون ملخصاً لأهم موضوعات التصوف عند المسلمين .

فهناك صلة واضحة - ومشابهة قوية بين المذهب التاوى الصينى - وبين التصوف الاسالى - بل وتوافق تام في أسلوب الرياضات والمجاهدات والانقطاع عن علائق الدنيا من أجل الوصول الى غاية واحدة وهى ادراك الحقائق المجردة ادراكاً مباشراً - وتلقى المعلوم من طريق المشاهدة والكشف .

ومما تقدم اتضح لنا الطريق الصوفى في سبيل الحصول على المعرفة . وهذا هو المذهب التاوى يقوم أيضاً على الحدس والتصوف . . . والتصوف عند هؤلاء الطريق الوحيد للوصول الى المعرفة الحقة تماماً كما قال به الصوفية في الاسلام .

ولكى نبين الصلة الواضحة بين المذهب التاوى والتصوف الاسالى - ثبتت هنا المراحل التدريجية التى يمر بها أصحاب المذهب التاوى للوصول الى مرحلة الاتصال التام - والوحدة التامة - بل واندماج تام بين شخصية المتصوف والذات العليا . وهذه المراحل هى :

المرحلة الأولى

تبدأ بالمزلة والانقطاع عن علائق الدنيا ، حيث يخلو فيها الفرد النفسى نفسه - ويقطع كل صلة بينه وبين عالم الأشياء المحسوسة ، أى الانقطاع عن علائق الدنيا كلية .

وفي نفس الوقت نرى أن هذه المرحلة بالذات ، هى المرحلة الأولى نفسى الطريق الصوفى لدى الصوفية في الاسلام . قال الهميد : " من أراد أن يسلم لـ "

(١) المذهب التاوى الصينى مذهب قائم على الحدس والتجربة الصوفية - يهدف الى حكمة الالهة الدينية - تحقيق خالص الانسان عن غرق الاتحاد التام بالاله ، ويكون ذلك بعد تصفية النفس وتطهيرها من عوائق البدن - والدأب لمضى ذلك حتى تصل الى مرحلة الكشف وأخذ المعلوم مباشرة عن الله ولا واسطة . انظر د . ابراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى ص ٢٩ - ٣٠ .

دينه • ويستريح بدنه • ويقبل غمته من سماع الكلام الذي يخمه • فليمتزل الناس • (١)
وقال ذو النون • " لم أر شيئا أبحت على الإخلاص من الوحدة " (٢) •

المرحلة الثانية

وهي مرحلة تقوم على تطهير النفس بالامتناع عن كل ما من شأنه تدليس
الروح والحيلولة بينها وبين الوصول الى الحقائق المجردة •
وهذا ما قالت به الصوفية فيما بعد • فقد مثل البسطاني بأى شئ وجدت
هذه المعرفة • قال : " بطن جائع وبدن عار " (٣) وفي نفس المعنى قال ذو النون
المصرى : " لا تسكن الحكمة معدة ملئت طعاما " (٤) •

المرحلة الثالثة

وهي مرحلة الرؤيا أو الاشراف • • • حيث يدرك الفرد الحقائق ادراكا
مباشرا لا واسطة فيه •
ونرى أن هذه المرحلة انما تعبر عن الغاية القصوى في الطريق الصوفى
لدى الصوفية في الاسلام • حيث الوصول الى مرحلة الكشف والمشاهدة وتلقى المعلوم
الغيبية عن الله مباشرة بلا واسطة • وهذا هو ابن عربى يقول بأن الاوليا " ياخذون
علومهم بلا واسط " فيقول : " فان الوارد الالهى يرفع الوسائط الروحانية بمرى نفس
كلية الانسان " (٥) • ويذهب ابن عربى الى ايضاح هذه الفكرة • ذهبها يكاد يقره
من أصحاب المذهب التاوى ويحمد • عن محمد (ص) وأصحابه وشريعة الاسلام • فيقول :
" فان الحق تعالى الذى تدعئ المعلوم عنه بخلو القلب من الفكر والاستعداد لقبول
الواردات هو الذى يمد لنا الامر على عمله • • • والحق سبحانه معلنا ورثا نبويا
محفوظا معصوما من الخلل " (٦)

- (١) الرسالة القشيرية ص ٥١ •
- (٢) نفس المصدر والصفحة •
- (٣) الرسالة القشيرية ص ١٤ •
- (٤) نفس المصدر ص ٩ •
- (٥) الفتوحات المكية ج ١ ص ٢١١ •
- (٦) نفس المصدر ص ٥٦ •

وهذا العلم — في نظر ابن عربي — " هو الذي يحصل لنقلب مسن
المشاهدة الذاتية " (١) تماما كما لاحظنا في المرحلة الثالثة من المراحل التدريجية
للمذهب التاوي الصيني والتي هي مرحلة الرؤيا أو الاشراف .

المرحلة الرابعة :

وأخيرا تأتي المرحلة النهائية من مراحل المذهب التاوي الصيني وهي
مرحلة الاتصال التام أو الوحدة التامة بين الفرد والقانون الأعظم .

وهي المرحلة التي يحدث فيها اندماج تام بين شخصية المتصوف والذات
العلوية . بحيث تفني الشخصيتان بعضهما في بعض (ويصيران شخصية واحدة) (٢) .
ونلاحظ من هذه المرحلة أنها تمثل دعوة الصوفية الى الفناء في المجاهدة
من أجل الوصول الى الله أو الفناء فيه . قال السرى السقطي " لا تصح المحبة
بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا " (٣) . وقال أبو يزيد : " للخلق
أحوال ولا حال لعارف ، لأنه بحيث رسومه ، وفنيت هويته لهوية غيره ، وفنيت
آثاره لآثار غيره " (٤) .

وما تقدم ، نكاد نجزم بالقول بأن المذهب التاوي الصيني ، والصوفية
في الاسلام ، متفقان تماما في الواسطة والفناء . لما رأينا من أن المذهب التاوي
الصيني يكاد يكون تلخيصا لما يقول به المتصوفة ، أو ما يقوله المتصوفة ويملكوا
سبيله من ترقى في المقامات ، والوصول الى مرحلة الكشف والفناء ، إنما هو تردد
لما ذهب اليه أصحاب المذهب التاوي الصيني .

وكان الصوفية في هذه الحالة ، قد استقوا هدايتهم من هذا المذهب ،
ولم يلتفتوا قاطبا أو كسيرا الى ما حده لنا الكتاب والسنة .

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ٥٧ .

(٢) د . ابراهيم عيسى : نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٩ — ٣٠ .

(٣) الرسالة التفسيرية ص ١٤٦ .

(٤) طبقات الشمراني ج ١ ص ٦٦ . قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة

الباب الثالث

واقم التصوف في البيئـة الاسلاميـة

تمهيد :

إذا أمعنا النظر في الحركة الصوفية منذ أن ظهرت كمظهر من مظاهر الزهد والمعبادة^(١) إلى أن اكتملت وأصبحت ذات نظريات ومذاهب صوفية واسعة المعالم ، فإننا نجد أنفسنا أمام نوعين من الانتاج الصوفي :

الأول : ما كان قيداً بأصول الكتاب والسنة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم ، وإن كنا نلمح في هذا النوع ملامح أشراقية ، إلا أنها خفيفة ، كما هي الحال عند الجنيد ، وأبو سليمان الداراني ، والفضيل بن عياض مثلاً .^(٢)

الثاني : ما كان متأثراً بالمؤثرات الأجنبية من مذاهب وثقافات خارجة عن المنهج الاسلامي . وقد أدت بأصحابها إلى الانحراف عن جادة الصواب . وظهرت النظريات المتعارضة مع الاسلام وعقيدته ، كالحلول والاتحاد ووحدة الوجود وغيرها ، كما هي الحال عند الحلاج وابن عربي وغيرهما . وسوف نتناول بحث هذا النوع من التصوف في القسم الثاني من هذا الباب إن شاء الله .

هذا ، ويستطيع من نصف النوع الأول من النتاج الصوفي بأنه تصوف سني . أو سني أصحابه فيها خضاً لشريعة الاسلام . لهذا لا تحكم على مثل هؤلاء بأنهم متصوفون . وإنما

(١) د . محمد عاطف المراقى . ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٢٧ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥

قارن : مقدمة ابن خلدون مجلد ٣ ص ١٠٦٣ . تحقيق د . علي عبد الواحد واغني الطبعة الأولى سنة ١٣٧٩ هـ .

(٢) انظر : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٤٩ - ٥٣ . أما بالنسبة للجنيد فستكلم عنه بعد قليل . أما أبو سليمان الداراني ، فيخرج قليلاً عن الجوانب القرآنية ، وتظهر لديه ملامح أشراقية وإن كانت خفيفة مثل قوله : " إن الله تعالى يفتح للمعارف وهو على فراشه ما لا يفتحه لغيره وهو قائم يصلي " وإذا استيقظت في المعارف عين قلبه ، نامت عين جسده ، لأن المعارف لا يرى سوى الحق " انظر : الرسالة القشيرية ص ١٤٢ التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٦٨ ج ١ وهكذا الفضيل بن عياض انظر ص ١٢٧ - ١٢٨ من الرسالة القشيرية

نسميهم — كما ذهب اليه الدكتور ابراهيم هلال — مجتهدين ، لم يخطئوا حيث كانوا يريدون الصواب .

ونجد اصحاب هذا النوع من التصوف " قد عنوا بالناحية الأخلاقية " وركـزوا على الجانب العملي في التصوف ، من حيث الزهد والعبادة والفرار من الدنيا وزخرفها (١) وسوف ننقل الآن لدراسة ومناقشة هذين النوعين من النتاج الصوفي ، ليظهر لنا — وبشكل جلي — واقع التصوف في البيئة الاسلامية من خلال أقوال المتصوفة المسلمين وسلوكهم .

(١) ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٢٢ — ١٢٨

تمهيد :-

لقد ذكرنا في بداية هذه الرسالة ان التصوف من الأمور الحادثة في الملة الإسلامية - وإذا جاز لنا ان نطلق على هذا النوع من التصوف تصوفاً سنياً - فأننا نطابق عليه هذه التسمية مجازاً لنميزه عن ذلك التصوف النظري الفلسفي بنظارياته المنحرفة عن هدى الإسلام وتعاليمه -

ففي كلامنا عن مصدر كلمة تصوف واشتقاقها ومن ثم المصادر الاجنبية المؤثرة في التصوف الاسلامي - قد ظهر لنا ان التصوف في اصله - وفي لفظه - وفي معناه وما هيته ليس من الاسلام في شيء - اذ لو كان التصوف حقاً - لتصوف الرسول (ص) وأصحابه الكرام - ولكن - وللأمانة العلمية - واعطاء كل ذي حق حقه - لقد أطلقنا لفظة تصوف سنياً - على اولئك المتصوفة الذين عنوا بناحية الزهد والعبادة والناحية الاخلاقية في التصوف - أي على اولئك الذين عنوا بالناحية العملية التعمدية لا الناحية النظرية الفلسفية كما آل الأمر اليه فيما بعد -

ومنا - على ما ذكرنا - فأننا نود ان نشير هنا - أنه يجب الا يتبادر الى الذهن بأن التصوف السني الذين نحن بصدد - هو تصوف اسلامي خالص - بل هو تصوف مشوب بمؤثرات خارجة عن البيئة والثقافة الاسلامية -

حيث ان " الصوفية الاوائل قد عاصروا الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي " (١) اللذين تأثرا بالفلسفة اليونانية مغلفة بغلاف الافلاطونية المحدثة " وأذن فلم يكن من الجائز ان تخفى ثقافة الفلاسفة على الصوفية " (٢)

هذا ومعتبر الفارابي اول فيلسوف اسلامي اشراقى ابتدع نظرية المعرفة الاشراقية والتي أخذ بها الفلاسفة والصوفية من بعده - وقد كان لهذه النظرية أثر كبير في تشكيل المعرفة عند الصوفية - وتجلى ذلك واضحاً في تفسيرهم الولاية والنبوة والوحي ومعجزات الانبياء وكرامات الأولياء - ولم

(١) توفي الكندي سنة ٢٦٠هـ. وتوفي الفارابي سنة ٣٢٩هـ. وكانوا معاصرين لأبي يزيد البسطامي (ت سنة ٢٦١هـ) والجنيد (ت سنة ٢٩٧هـ) والحلاج (ت سنة ٣٠٩هـ) انظر - التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣٩ - قوت القلوب لابي طالب المكي ٢٤٢ - ٢٤٣

(٢) نيكلسون - في التصوف الاسلامي وتأريخه ص ١٣ - ١٨ ترجمة د - ابو الملا عفيفي طبعة سنة ١٩٥٦ -

قارن : د - ابراهيم هلال : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣٩ - ٤١ - ٤٢

يختلف في ذلك الصوفية المسمون بصوفية أهل السنة ، عن الصوفية الاشراقيين ، أو ممن سمو بالصوفية المتفلسفين أصحاب النظريات الصوفية الفلسفية .^(١)

ومما يجعلنا نذهب هذا المذهب ، هو أننا اذا تدبرنا طبيعة التصوف السني ، فأننا نجد بواكير نظرية المعرفة الاشراقية قد بدأت تأخذ طريقها الى علوم الصوفية ومعارفهم ابتداءً من الربع الأخير للقرن الثاني الهجري ، حيث بدأ الزهد يتطور الى التصوف وبدأ استعمال كلمة تصوف ، وصوفي واطلاقها على من مالوا في أفكارهم الى ناحية المعرفة أو (الشيوسوفيا)^(٢) أي النزعة نحو المعرفة الالهية عن طريق الرياضات والمجاهدات ففسى خلوات خاصة انتظاراً منهم لتلقى العلم الغيبي عن الله مباشرة .

ومن هنا ، بدأت تتحول الناحية التعمدية في التصوف الى الناحية النظرية تدريجياً ، وان كان التصوف في مراحله الأولى قد حافظ في مجمله العام على الطابع السني ، وسنذل معظم الصوفية ما في وسعهم من جهد للتوفيق بين تصوفهم وبين القرآن والسنة اللذين اتخذوهما اساساً لجميع أقوالهم وأفعالهم^(٣) تماماً كما فعل الفلاسفة ما وسعهم من جهد ، للتوفيق بين الدين والفلسفة لاعتقادهم بأن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر في كسل المسائل الجوهرية^(٤)

وقبل أن نبدأ في دراسة ومناقشة فلسفة التصوف السني ، يمكننا ان نحدد ثلاث حركات ضخمة لفلسفة التصوف السني وهي :

الحركة الاولى : تلك التي يمثلها الحارث المحاسبي (ت سنة ٢٤٣ هـ) .

الحركة الثانية : تلك التي يمثلها الجنييد - سيد الطائفة (ت سنة ٢٩٧ هـ) .

الحركة الثالثة : تلك التي يمثلها الامام الغزالي (ت سنة ٥٠٥ هـ) فيلسوف المعرفة الدينية .

وسوف نتناول هذه الحركات الثلاث بالدراسة والمناقشة باعتبار ان كل حركة منها تمثل مرحلة من مراحل فلسفة التصوف السني فالحركة الاولى تمثل بدايات طريقة فلسفة التصوف السني والحركة الثانية تمثل متوسطاتها ، والحركة الثالثة تمثل نهاياتها .

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣٣ ، ١٨٤ - ٢٧٨ قارن : نظرية المعرفة الاشراقية واثرها في النظرة الى النبوة ج ١ ص ٩٥ - ٢١٠ طبعة سنة ١٩٧٧ .

(٢) د . ابو الوفا التفازاني : دخل الى التصوف الاسلامي ص ١١١ - ١١٦ طبعة اولي

(٣) نفس المصدر ص ١١٢ - ١١٩ قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣٧ - ٤٤

(٤) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٦٨ - ٢٩١ طبعة سنة ٦٨ - مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٨ - ٣٩ الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٥ ، فصل المقال وتقريرنا بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد ص ٣٥

القسم الأول : " الحارث المحاسبى " (١)

لقد سلك المحاسبى طريق التصوف — كما سلكه الغزالي فيما بعد — خروجا من حالة شك كان يعانيها ، حيث أنه تدبر أحوال الأمة ، ونظر في مذاهبها فرأى الناس أصنافا ، منهم العالم بأمر الآخرة ، ولكنه عزيز ووجوده نادر ، ومنهم الجاهل الذى يحمل العلم يلتصق فيه التعظيم ، والملو ، ويمتنع به عرض الدنيا ، ومنهم المتشبه بالنسك وليس منهم . (٧)

كان للمحاسبى رد فعل بالنسبة لهذه الأحوال ، فأيقن أن سبيل النجاة فى التمسك بتقوى الله وآدائه فرائضه ، والورع فى حلاله وحرامه ، والاقتداء برسول الله (ص) وصحابته الكرام . وعندما أراد هذا السبيل هداه الله الى جماعة يتمسكون بالكتاب والسنة ، فلزمهم وأخذ عنهم ورزقه الله علما أطمأنت له نفسه . (٢) وشير المحاسبى الى هذا العلم الصوفى الذى قام على الكتاب والسنة وأثره فى حياة من يلتزم به بقوله : " وأيقنت بالفوت لمن عمل به " ورأيت الا عوجاج لمن خالفه ، ورأينا الحجة البالغة لمن فهمه ، ورأيت انتهاك الله والعمل بحدوده واجبا على . . . وجعلته أسما دىنى ، ونيت عليه أعمالى . وتقبلت فيه بأحوالى . (٤) وقال : من صحح باطنه بالمراقبة والاخلاص ، زين الله تعالى ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة . (٥)

(١) الحارث المحاسبى هو ابو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى (وفى رواية الشمرانى فى الطبقات الكبرى هو ابو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى) عديم النظير فى زمانه علما وورعا ومماطلة وحالا . بصرى الأصل . مات ببغداد سنة ٢٤٣ هـ . قيل أنه ورث من أبيه سبعين ألف درهم . فلم يأخذ منها شيئا وقال : صحت الرواية عن النبى (ص) أنه قال : لا يتوارث اهل ملتين شىء . انظر الرسالة القشيرية ص ١٢ ، الفهرست لابن النديم ص ١٨٤ ، طبعة خياط بيروت طبقات الشمرانى ج ١ ص ٦٤ . الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى ص ٦٢ - ٦٣ طبعة سنة ١٩٦٥ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ٢٨٢ (ابحاث بقلم الدكتور عبد الحليم محمود) . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥٥ د . محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الاسلامية ص ٢٧٧ طبعة ١٩٧٣ .

(٣) المنقذ من الضلال (ابحاث بقلم الدكتور عبد الحليم محمود) ص ٢٨٤ . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٦٦ .

(٤) المنقذ ص ٢٨٦ . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥٧ .

(٥) الرسالة القشيرية ص ١٢ طبعة ١٣٦٧ هـ . طبقات الشمرانى ج ١ ص ٦٤ .

ما تقدم ■ نستطيع ان نلمح نزعة المحاسبي الصوفية ، وان كان قد أعلن أنه منذ الكتاب والسنة مبدأ له ، تلك النزعة التي تمثل خلاصة بدايات طريق فلسفة التصوف السني . هذا اذا علمنا أن المحاسبي أول صوفي سني تأكدت ثقافته الواسعة في علم الكلام ^(١) ، فقد نشأ وفي العالم حوله ثلاث قوى متصارعة : قوتان داخل النطاق الاسلامي وقوة ثالثة خارجة النطاق وتعمل على هدم عقيدة التوحيد الاسلامية بكافة الوسائل والدسائس .

أما القوة الأولى : فكانت تمثل أهل السنة بريادة الامام احمد بن حنبل معتمدين ■ أولاً وقبل كل شيء ■ على النص الشرعي ويقولون به ■ ولهذا يمكن أن نطلق عليهم اسم (النصيين) .

وأما القوة الثانية ، فكانت تمثل جماعة المعتزلة ، وكان لهم سرود في بغداد والبصرة والكوفة . ويمتد هو لا على العقل المتحكم في الدين ، ولذا يمكن أن نطلق عليهم اسم (العقلين) ^(٢) .

وأما القوة الثالثة ■ فكانت تتمثل في أهل الكتاب ■ وغيرهم من أصحاب الديانات والمقائد المختلفة ■ وكان لهم خطر عظيم داخل النطاق الاسلامي ، حيث كانوا يحاولون هدم عقيدة التوحيد الاسلامية ، والصودة الى ما كانوا عليه من مبادئ وسيادة .

وجاء المحاسبي — رحمه الله — وهاجم المعتزلة ■ ونعى عليهم ايمانهم المطلق بالعقل ■ واستبدادهم بهم ودينهم ، ورأى أن الديودية الحققة هي المنهج الصحيح للمعرفة على أساس من جناحي التقوى والعلم ^(٣) . وقد بلغ من تقوى المحاسبي ومعرفة ، الدالان على تمسكه بالكتاب والسنة ■ أن ألف كتابا في المعرفة ، ولكنه وجد فيه ما يتعارض مع مبدئه هذا ، فأخذ الكتاب وحرقه وقال : " لا عدت أن أتكم في المعرفة بعد ذلك " ^(٤) .

(١) انظر : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٧٢ — ١٧٤

(٢) انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٤٤ — ٤٥ تحقيق عبد العزيز الوكيل طبعة سنة ١٣٨٧ هـ .

(٣) المنقذ من الضلال (ابحاث بقلم الدكتور عبد الحليم محمود) ص ٣١٢ — ٣١٦

(٤) كان المحاسبي يقول : " عملت كتابا في المعرفة ، وأعجبت فيه ، فبينما أنا ذات يوم أنظر فيه مستحضرا له ، إذ دخل علي شاب عليه ثياب رثة ، فسلم عليه ■ وقال : يا ابا عبد الله المصرفة حق للحق على الخلق أو حق للخلق على الحق ؟ فقلت له حق على الخلق للحق فقال : هو أولى أن يكشفها لمستحقها . فقلت : بل حق للخلق على الحق . فقال : هو أدل من أن يظلمهم ، ثم سلم علي وخرج " بعدها قام المحاسبي الى الكتاب وحرقه . انظر : الامام الشمراني : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦٤

ونتيجة لموقف المحاسبي هذا ، فقد تعرض لثورة الفقهاء والمعتزلة ■ وكان أهم ما تعرض اليه هو هجوم الامام احمد بن حنبل — رائد اهل السنة — ولكنه عاد أخيراً وآمن بموقفه . (١)

ولاظهار السمة العامة لتصوف المحاسبي ، كان لا بد لي من أن أتعرض لدراسة ومناقشة ظاهرتين بارزتين تعرض لهما المحاسبي في تصوفه وسلوكه وأخلاقه وهاتان الظاهرتان هما :

١ — الخوف والرجاء ٢ — نزعة الحمس

١ — الخوف والرجاء عند المحاسبي :

لقد ذكرنا قبل قليل ، ان المحاسبي قد اتخذ الكتاب والسنة مبدأ له في تصوفه ■ ونراه في نظراته الى الخوف والرجاء لا يخرج البتة عن هذا المبدأ . فهو يربط بينهما وبين عده آداب دينية اسلامية ، بحيث اذا اتصف انسان بهما ، كان متصفاً ببقية تلك الآداب . " فأصل الطاعة الورع ■ وأصل الورع التقوى ■ وأصل التقوى محاسبة النفس ■ وأصل محاسبته النفس الخوف والرجاء ■ وأصل الخوف والرجاء معرفة الوعد والوعيد ■ وأصل ذلك الفكرة والمعبسة " . (٢)

من خلال هذا النص نرى ان للخوف والرجاء مكانة ملحوظة في نظر المحاسبي ويظهر لنا وجهة نظر المحاسبي الاخلاقية ، حيث يربط بين السلوك الانساني ومحاسبة النفس ■ ويربط كذلك بينهما وبين المباداة ، وبين الوعد والوعيد . ولهذا نرى ان المحاسبي لا يقر فكرة الحب الآلهي التي شاعت في الأوساط السوفية من قبل ، فزهة عن الخوف والرجاء او الرغبة في الجنة والرهبة من النار ، كقول رابعة المدونية " ما عبدته خوفاً من ناره ■ ولا حبا في جنته ■ فأكون كالأجير السوء — بل عبدته حبا وشوقا اليه " . فمثل هذا الحب أمر غالي فيه

(١) حضر الامام احمد بن حنبل عند المحاسبي ليلة حتى الصباح ■ ولم ينكر من أحواله ولا من احوال أصحابه شيئا ■ لما رآه الامام احمد من موافقة اعماله ، وأعمال أصحابه للسنة الشريفة . فلما أصبحوا اعترف الامام احمد رضى الله عنه بفضلهم . انظر الامام الشعراوى : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦٤ .

(٢) د . ابو الوفا التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامي ص ١٣٥ قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٦٠ . الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي ص ٦٢ — ٦٣ . دراسات في الفلسفة الاسلامية ص ٢٢٠

أصحابه ، فخرجوا عما جاء به الاسلام . وخارج عما أقره متصوفة أهل السنة كالصاحبسي .
لأن ذلك مخالف لما جاء في القرآن الكريم والحديث النبوي الشرف من قيام التكليف
والدعوة إلى الايمان . (١)

فإذا تدبرنا أمر الرجاء والخوف في الكتاب والسنة نجد أن للرجاء فائدة واحدة تطبق
بها التنزيل والسنة ، وتلك الفائدة : هي كونه يبرد حرارة الخوف حتى لا يقضى بصاحبه
إلى اليأس (٢) قال تعالى (أولئك الذين يدهون ويتشرون إلى ربهم الوسيلة أيهم
أقرب . ويرجون رحمته ويخافون عذابه) (٣) ، فابتغاء الوسيلة إليه : طلب القرب منه
بالمبودية والمحبة . فذكر مقامات الايمان الثلاثة التي عليها بناؤه . الحب والخوف والرجاء

هذا وقد أخبر الله تعالى عن خواص عباد الذين كان المشركون يزعمون أنهم يتفردون
بهم إلى الله تعالى : أنهم كانوا راجين له خائفين منه . فقال تعالى : (قل ادعوا
الذين زعمتم من دونه ، فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحميلاً . أولئك الذين يدعون
يتشرون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه . إن عذاب ربك كان
محذورا) (٤)

ولهذا . جاءت دعوة الاسلام قائمة على الترغيب والترهيب ، والقرآن ناطق بالجزاء
والمقاب . قال تعالى : (إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون هم وأزواجهم في ظلال
على الأرائك يتكئون . لهم فيها فاكهة ولهم ما يدعون . سلام قولا من رب رحيم . وأما
اليوم أيها المجرمون . ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان أنه لكم عدو مبين
وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم . ولقد أضل منكم جبلا كثيرا أظنكم تكونوا تعقلون ، هذه
جهنم التي كنتم تعدون ، أصلوها اليوم بما كنتم تكفرون) (٥)

رسالة الآيات الكثيرة الحادثة على الخوف والرجاء المتملقين بالدعوة إلى الايمان والممل
تماما كما فعل المحاسب في ربطه بين العبادة وبين الخوف والرجاء . وهذا خير دليل
على استقامة المحاسب في تصوفه وأخلاقه . قال تعالى : (وخافون إن كنتم مؤمنين) (٦)

(١) انظر ، انتصاف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٦٠ - ٧١

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين ج ٢ ص ٣٧ تحقيق محمد حامد الفقي .

(٣) الاسراء : ٥٧

(٤) الاسراء : ٥٧ (٥) يس : ٥٥ - ٦٤

(٦) آل عمران : ١٧٥

وهنا نرى ان الخوف من شرط الايمان . وقال تعالى : (ولمن خاف مقام ربه جنتان) (١)
وقال تعالى : (وأياى فارهبون) (٢)

أما بالنسبة الى الرجاء . فإن الله سبحانه وتعالى قد علق عليه الايمان باليوم الآخر والعمل والا عداد له . قال تعالى : (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا) (٣).
لهذا نرى أن الخوف والرجاء شيان اساسيان فى حياة وسلوك الفرد ، فإذا عمل بهما بجد واخلاص فقد فاز . لأن فى الرجاء اظهار العبودية والفاقة . والحاجة الى ما يوجبه من ربه ويستشرف من احسانه ، وأنه لا يستغنى عن فضله واحسانه طرفة عين ومن جهة ثانية . أن الله سبحانه يجب من عباد . ان يرجوه وسألوه من فضله ، لأنه الملك الحق الجواد أجود من سئل ، وأوسع من أعطى . وفى الحديث : (من لم يسأل الله يغضب عليه) .
والسائل راج وطالب فمن لم يرب الله يغضب عليه . وهنا نرى أن من فوائد الرجاء ايضا التخلص به من غضب الله . (٤) فإذا كان الرجاء من أجله ان يحفز الانسان على العمل ، فإن للخوف هذه الصفة ايضا . لأن من خاف مقام ربه . وأراد ان يعمود اليه بنفسه راضية . مطمئنة . فأبهرته بعد عن اقتراب المعاصى والذنوب ، ويتمسك بتماليم الاسلام . لأن من خاف مقام ربه عز وجل فيما علمه ونفقه ، كان ذلك باعثا على العلم بما علم . وكذلك اذا اهتم بطلب الخوف والعمل لله . اهتم بالفقه عنه بطلب الخوف منه .

وهذا نرى ان الخوف والرجاء يمثلان دورة متكاملة يؤثر كل منهما فى الآخر . (٥) ومن رأى المحاسبى ان الخوف اساسى التقوى ، ولما كان أصل التقوى لله تعالى الخوف منه . فقد وعد الله الخائفين منه ، الأمن عوضا عما أخافوا أنفسهم به ، فقال عز وجل : (ان المتقين فى مقام أمين) (٦) لهذا نرى . أن الخوف مظهر الايمان الكامل . وقد مدح الله المؤمنين بالخوف : (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) (٧) وقال حاتم الأصم : (لكل شىء نية . وزينة العبادة . الخوف وعلامة الخوف الأمل) (٨)

(١) الرحمن : ٤٦ (٢) البقرة : ٤٠ . انظر الرسالة القشيرية ص ٥٩ - ٦٠

(٣) الكهف : ١١٠ (٤) انظر : ابن قيم الجوزية مدارج السالكين ج ٢ ص ١٠٠

(٥) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٦٥ قارن الا حياء ج ٤ ص ١٤٢ - ١٨٨ (كتاب الخوف والرجاء) .

(٦) الدخان : ٥١ انظر الرعاية لحقوق الله للمحاسبى ص ٢٥ - ٢٦ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور . الطبعة الاولى .

(٧) النحل : ٧٠ (٨) الرسالة القشيرية ص ٦٠

٢ - تحليل نزعة الحسد عند المحاسبي :-

لقد ذكرنا في مقدمة هذا الباب • أن الصوفية المسمون بأهل السنة قد أوتوا فهما خاصا لشريعة الاسلام • ولهذا كانوا مجتهدين فيما نطقوا به وسلكوا سبيله ، ولكنهم في الحقيقة اخطأوا حيث كانوا يريدون الصواب • وسوف تتضح لنا هذه الفكرة أكثر فأكثر بعد تناولنا تحليل نزعة الحسد عند المحاسبي وكيف أنه انتهى الى القول بأن الحسد في النفس دون الجوارح •

ان في تحليلنا لنزعة الحسد عند المحاسبي ، فأنتنا نجد بذورا لمنهج نفسى نراه أوضح ما يكون لدى الغزالي وتحت نفس العنوان " باب الحسد " (١) ان نظرة المحاسبي الى الحسد تتصل نوعا ما بأصول التنزيل ، ولذا نجد به يصل بالحسد الى القول بأن بعضه غير محرم • والبعض الآخر محرم • فالحسد الذى ليس محرما يقول فيه : " قلت ما الحسد الذى ليس بمحرم ؟ قال : المناقصة قلت ما الدليل على أن المناقصة حسد ؟ قال قول الله تعالى : (وفى ذلك فليتنافس المتنافسون) (٢) - وقوله تعالى : (سابقوا الى مغفرة من ربكم) (٣)

أما الوجه الثانى من الحسد ، فهو محرم كله • وقد ذمه الله عز وجل فى كتابه ، قال تعالى : (ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم) (٤) وقال تعالى : (أم يحسدون الناس على ما أتاهم الله من فضله) (٥)

وبعضى بنا المحاسبي ويصور لنا أنواعا من الحسد • ويحدد موضع كل نوع منه من القرآن ثم يشرح المنهج العام الذى ارتضاه لنفسه • فيتكلم لنا عن حسد الحقد • وحسد حسب الدنيا • وحسد المحجب •

أما حسد الحقد ، فيحدد لنا المحاسبي موضعه من القرآن الكريم فى قوله تعالى :- (وإذا لقرىكم قالوا آمنا ، وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ ، قل موتوا بغيظكم) (٦)

-
- (١) انظر : احياء علوم الدين ج ٣ ص ١٨٦ - ٢٠١ (كتاب ذم الغضب والحقد والحسد)
 (٢) الحديد : ٢١
 (٣) الحافقين : ٢٦
 (٤) البقرة : ١٠٩
 (٥) آل عمران : ١١٩ (انظر الرعاية الحقوق الله للمحاسبي ص ٤١٨)
 (٦) آل عمران : ١٨٠ : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ١٨٠

أما حسد حب الدنيا ، فأمثاله لدى المحاسبي أخوة يوسف عليه السلام • بدليل
قوله تعالى : - (اذ قالوا ليوسف وأخوه أحب الى أبينا منا ونحن عصبة ان أبانا لفسى
ضلال مبين • أقتلوا يوسف ، أو اطرحوه أرضا يخل لكم وجه أبيكم ، وتكونوا من بعده قوما
عالمين) (١)

ويضئ بنا المحاسبي • وبين لنا حسد حب العجب ، فهو يؤكده في مجال قوله
تعالى : (ولئن أطعتم بشرا مثلكم أنكم اذن لخاسرون) (٢)

وبعد أن انتهى المحاسبي من تحليل نزعة الحسد في كتابه الرعاية لحقوق الله - (٣)
انتهى الى القول بأن الحسد في النفس دون الجوارح •

ولنقف قليلا مع المحاسبي ، بل ومع انصار التصوف قديما وحديثا • ولنقل لهم : هل
استدل المحاسبي في هذا الصدد بقول الرسول (ص) : (لا حسد الا في اثنين ، رجل
أتاه الله مالا فسلط على هلكته في الحق ، ورجل أتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها) (٤)

وسوف يتضح الجواب ، بعد أن نبين نزعة الحسد كما وردت في الكتاب والسنة ، وبعد
المقارنة بين المفهومين : مفهوم المحاسبي ، ومفهوم الاسلام لنزعة الحسد • فسيظهر لنا
الجواب رأسا دون عنا •

فنقول أن الحسد نوعان : مذموم ومحمود •

فالمذموم : ان يتمنى الفرد زوال نعمة أنعمها الله على أخيه المسلم سواء تنمى مع ذلك ان
تعود اليه تلك النعمة أولا • وهذا النوع الذي ذمه الله في كتابه بقوله : (أم يحسدون
الناس على ما آتاهم الله من فضله) (٥) • وانما كان مذموما لان فيه اعترا على الحق سبحانه
وأنه انعم على من لا يستحق •

وأما المحمود • فهو ما جاء في الحديث السابق الذكر : (لا حسد الا في اثنين •••••)
وهي رواية القرطبي : (لا حسد الا في اثنين • رجل أتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء
الليل وآناء النهار • ورجل أتاه الله مالا فهو ينفقه آناء الليل وآناء النهار) (٥)

(١) يوسف : ٨ • ٩ (انظر تفسير القرطبي ج ٤ ص ٣٣٥٨ - ٣٣٦٠ (كتاب الشعب)
(٢) المؤمنون : ٣٤ (صحيح البخاري ج ١ المجلد ١ ص ٢٨ (كتاب الشعب)
(٣) آل عمران : ١٢٠ (كتاب الشعب)
(٤) تفسير القرطبي مجلد ١ ص ٤٥٩ - ٤٦٠

والمراد بالحسد في هذا الحديث الفبطة وهو التمنى بالمثل بدليل أن البخارى قد ترجم على هذا الحديث "باب الاغتياب في العلم والحكمة" (١) وحقيقة الفبطة : أن تمنى ما يكون لك ما لا تحبك المسلم من الخير والنعمة ولا يزول عند غيبه . وقد يجوز أن يسمى هذا منافسة . ومنه قوله تعالى : (وفي ذلك فليتنافس المتنافسون) (٢) ومن هنا يتبين لنا أن المنافسة ليست بحسد كما ذهب اليه المحاسبي ، وإنما هي نوع من الفبطة ، لأن الفرق شاسعة بين المراد من الحسد والمراد من الفبطة ،

وقد أوضحنا ما المراد من الفبطة . أما الحسد فهو تمنى زوال النعمة عن انسان زوالا تاما بحيث يصبح لا يملك شيئا ، ولهم قصورا على تمنى زوال النعمة فقط بل زوال العزة ، النقام ، والبيادى ، والعقائد السامية تماما كما أخبرنا الله سبحانه وتعالى عن الكفار . إذ كانوا يضررون الحسد والبغى الذى حملهم على الجحود برسالة الاسلام بعد ما تبين لهم الحق وهو محمد (ص) والقرآن الذى جاء به .

ولكنه بالرغم من هذا كله ، فإننا نستطيع ان نلح السمة العامة لتصرف المحاسبي تلك التى غلب عليها الظاهر السنى المعتدل ، فهو يجمع بين الشريعة والحقيقة ، او بين الظاهر والباطن كما عرف عنه . بل انه يذهب الى اكثر من ذلك — تمشيا مع الخط العام الذى رسمه لنفسه وهو التمسك بالدين وعدم تحدى حدوده — فالحقيقة عنده لا بد وأن تكون مستمدة من الشريعة . موازية لها توازى القرار والعق مع الظاهر والسطح . (٣) ولذلك كان من سمات تصوفه " ضرورة الجمع بين الورع وآداء الواجب دينيا كان أم اجتماعيا ولذا نراه يعجب من أدعياء التصوف الذين يسيغون فهم الزهد والورع فيمدون اليسى التواكل وترك الا سباب بحجة انهم يملكون من أجل الآخرة " (٤) ويستسلمون للأمر الواقع بحجة التوكل المطلق . ولكن هذا ، لا ايماننا منهم ، بل عجزنا وتكاسلا . بل ومن الممكن أن يذهبوا الى أبعد من هذا ، فيدعون أسقاط التكالييف الشرعية بحجة الوصول . فمثل هؤلاء ، في نظر المحاسبي ليسوا من الصوفية فسى شسى .

(١) صحيح البخارى ج١ المجلد ١ ص ٢٨ . انظر : راضى الصالحين ٤٤٩ — ٤٥٠ للنووى .

(٢) المططفين ٢٦ انظر تفسير القرطبي ج١ ص ٤٥٩ — ٤٦٠ ، وكذلك ج ٨ ص ٢٢٧ .
قارن : تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٤٨٧

(٣) انظر : الرسالة القشيرية ص ١٢ . حلية الا وليا ج ١٠ ص ٥٧ . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ٧١ — ٧٤

(٤) د . محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الاسلامية ص ٢٨١ الطبعة الخامسة .

ولا من أهل القرآن المتمسكين به ■ المتابعين لرسول الله (ص) (١)

وحسبنا هذا القدر من : تصوف المحاسبي ، لنصل معه الى الجنيد الذي هو امتداد
لمدرسة المحاسبي والذي يمثل المرحلة الثانية من التصوف السني

القسم الثاني الجنيد البغدادي

تمهيد :-

لقد ذكرنا في الباب الثاني من هذه الرسالة ، ان متوسطات الطريق هي الجسر
الذي تمرر العابرون عليه او المتوقفون عنده للتيارات المختلفة التي تجاذبتهم ■ وخاصة
بعد أن أخذت الفلسفات والثقافات الأجنبية تعمق مجراها في - الفكر العربي الاسلامي -
وهنا اصبح المتصوفة لا مناص لهم من احدى الحالات التالية : اما ان يتخلصوا من هذه
التيارات المنحرفة بقوة صدق بداياتهم السليمة ، واما بانحرافهم في خضم الغنوصيات
المختلفة ودخولهم في التيار المنحرف عن هدى الاسلام وتعاليمه ، واما حيرتهم بين
بداياتهم وبين التيار المنحرف ، وتوقفهم الذي أدى الى خلط بين الآراء التي تصلهم
بالمنهج الاسلامي والآراء التي تبعدهم عنه ، ونرى في مقدمة هؤلاء " ذوالنون المصري "
الذي جمع بين الجانب السني ■ والجانب المنحرف عن المنهج الاسلامي في تصوفه ،
مما أدى غموض موقفه ، ولكن طبيعة بحثنا في هذه الرسالة ، يقتضيها وضعه في الدائرة المنحرفة
عن المنهج الاسلامي للسمة الغالبة على تصوفه .

وسوف تقتصر هنا على دراسة ومناقشة تصوف الجنيد ، باعتباره قد عبر تلك التيارات
الغنوصية المختلفة ، وتخلص منها بقوة صدق بداياته السليمة ، ولذا يمكن أن نعتبره أنسه
يمثل متوسطات طريق فلسفة التصوف السني لوجود ملامح من الاثر الاشرافي ■ وخاصة
في نظرية المعرفة التي قال بها .

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٧٢

الجنيد البغدادي (١)

أعلن الجنيد تمسكه بالكتاب والسنة ، وداوم على فعل الطاعات ، وأتخذ أماما في ذلك الوقت ■ وأثرت عنه المأثورات في هذا المجال ■ فمن أقواله الدالة على تقيده بحدود الدين " من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر ، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة " (٢) وقوله " علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله (ص) " (٣) وقوله " الطرق كلها مسدودة على الخلق ، إلا من اقتفى أثر الرسول (ص) " (٤) وكان يقول " لا يكمل الرجل عندنا في طريق الله عز وجل حتى يكون أماما في الثقة والحديث والتصوف ويحقق هذه العلوم على أهلها " (٥) من هذه الأقوال نرى مدى حرص الجنيد على التمسك بالشرع بدلالة أن الرجل في نظره لا يكون كاملا إلا إذا كان أولا أماما في الثقة ثم الحديث ومن ثم التصوف . وفي نغم الوقت نرى أن الجنيد — رحمه الله — حمل راية الثورة على اتجاه العلاج ■ وانكر عليه تلك الشطحات التي أودت بحياته ، ونسبه إلى الشمر والشعبذة . (٦) وثار كذلك على دعاوى الصوفية بأسقاط التكليف الشرعي . (٧)

- (١) هو أثير القاسم الجنيد بن محمد ■ سيد هذه الطائفة وأمامهم . أصله من نهاوند ، ومنشؤه ، ومولده بالعراق . وكان فقيها على مذهب أبي ثور ، وكان يفتي في حلقاته بحضرته وهو ابن عشرين سنة . صاحب خاله السري السقطي والحارث المحاسبي مات سنة ٢٩٢ هـ . (انظر الرسالة القشيرية ص ١٨ . طبقات الشمراني ج ١ ص ٢٢ الفهرست لأبن التديم ص ١٨٣ ■ إنباط الهمم ص ٥ - ٦ .
- (٢) الرسالة القشيرية ص ١٩ طبعة سنة ١٣٦٧ هـ .
- (٣) المصدر المتقدم ص ١٩ . طبقات الشمراني ج ١ ص ٧٢ - ٧٤ . التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١١٢ .
- (٤) المصدر المتقدم والصفحة . قارن : الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان ص ٩ ط ٢
- (٥) الامام الشمراني : إواقيح الانوار القدسية ص ٢٣١ الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ هـ .
- (٦) انظر ما سينون : أخبار العلاج ص ٩٢ (او مناجيات العلاج) نشرة ماستيون سنة ١٩٣٦ قارن : د . عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ص ٣٩ . الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٩٠ د . ابراهيم بسيني : نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٨٠ .
- (٧) قال ابو علي الروذباري : سمعت الجنيد يقول لرجل ذكر المعرفة وقال : أهل المعرفة بالله يصلون الى تربة العزكات من باب البر والتقوى الى الله عز وجل فقال الجنيد " ان هذا قول قوم تكلموا بأسقاط الاعمال ، وهو عندى عظيمة ■ وانذى يسرق وينسى احسن حالا من الذي يقول هذا ■ فان المارقين بالله أخذوا الاعمال من الله واليه رجعوا فيها ■ ولو بقيت ألف عام لم أنقص من اعمال البرذرة ، إلا أن يحال بي دونها " (نقلا عن الرسالة القشيرية ص ١٩)

ومضى بنا الجنيـد في طريقه السنـى المعتدل ، فيصرـح بأن الصوفى اذا توحدت عبوديته لله فهو حر . يقول : " فالصوفى حر اذا توحدت عبوديته لله " فأذا كنت له وحد . عبدا كنت مما دونه حرا " (١)

وفراء هنا يمارس أصحاب التيارات والنظريات المنحرفة عن المنهج الاسلامى المتأثرة بالفنوسيات المختلفة والذين يزعمون بأن الحرية الصوفية هى التحرر من كل قيود العبودية واسقاط التكاليف الشرعية ، والفناء المتطاول بين الله والانسان ، حيث الاتحاد ، أو وحدة الوجود ، وحلول " الناسون فى اللاهوت " (٢) كما نجد ذلك - مثلا - عند الحلاج الذى لا يميز بين الروح الالهى والروح الانسانى - وهذا ، فإنه ليس ثمه عوائق فى نظر الحلاج امام حلول الروح الالهى فى روح الانسان وفى هذا المعنى يقبل الحلاج :
مزجت روحك فى روحى كما
تمسج الخمرة بالماء الزلال
يقول ايضا :

فأذا همك شئ " معنى
فأذا أنت أنا فى كل حال .

هذا ، وسوف تناقش موقف الحلاج هذا ، بعد قليل اثناء مناقشتنا لمذهب الحلاج الصوفى .

فمن موقف الجنيـد ، وموقف الحلاج ، نرى الترويق الشاسعة بين التقيد بالدين والخرج عنه . فأفكار الجنيـد أفكار سليمة لا تتعدى حدود الدين ، والمقابل ، نجد أن أفكار الحلاج لها أصولها فى التيارات والثقافات الأجنبية البعيدة عن المنهج الاسلامى .

ولكن ، وبالرغم من اعلان الجنيـد تمسكه بالكتاب والسنة ، الا اننا نلمح الاثر الاشراقى واضحا فى نظرية الجنيـد الى المصرفة ، ففراء يفرق بين العقل والعلم والمعرفة ، فى أثناء موازنة بين مقامات العارفين . وأساس هذه التفرقة هو التفاضل بين هذه الأمور على تلك الطريقة الاشراقية . (٣) التى تمت بصلة الى أفلاطون وأفلوطين .

(١) اللوح ص ٥٣١ - ٥٣٢ قارن : الفلسفة - الصوفية فى الاسلام ص ١٩١ .

(٢) الناسوت : كلمة سريانية الأصل معناها طبيعة الانسان . وقيل أصلها النازر - فى آخرها واو ، وتاء مثل ملكوت وجبروت . أما اللاهوت : كلمة سريانية ايضا بمعنى الألوهية . وقيل أصله لاه بمعنى إله . زيدت فيه الواو ، والتاء .

انظر : الطل والنحل ج ٢ ص ٢٧ تحقيق عبد الميز محمد الوكيل طبعة سنة ١٣٨٧ هـ

(٣) انظر : الرسالة القشيرية ص ٤٠ . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٤٩ .

يقول الجنيد : " صاحب المحاضرة يهديه عقله ، وصاحب الكاشفة يديه علمه ، وصاحب المشاهدة تحوّل معرفته (١)

فلاحظنا من خلال هذا النص ، أن الجنيد قد ربط بين العقل والمحاضرة ، وبين المعلوم ان المحاضرة هي ابتداء ، أي أول مراحل الترقى ، أي أن المحاضرة هي حضور القلب ، وقد يكون بتواتر البرهان ، وهو بعد وراء الستور وان كان حاضرا باستيلاء سلطان الذكر .

ثم تأتي السجلة الثانية من مراحل الترقى وهي الكاشفة ، وهي حضوره بنمت البهتان غير مفتقر في هذه الحالة الى تأمل الدليل . ثم المرحلة الاخيرة وهي المشاهدة ، وهي حضور الحق من غير بقاء تمهيد ، فأذا أصبحت سماء السر عن غيوم الست فشمس الشهود مشرقة ومرتبها مرتبة المعرفة .

ولهذا نرى أثر الاشراق الفيلسفي ، مثلا في اتجاه الافلاطونية الحديثة قد سر بعض الصوفية في معالجتهم بعض المسائل كالمعرفة والتوحيد .

وقد لاحظنا هذا الأثر في السطور المقدمة عند نظارة الجنيد الى المعرفة ، ونسرى هذا الاثر أيضا واضحا في نظارة الجنيد الى التوحيد .

فالشيخ ، رحمه الله ، هو الاستشراق في الله على الكلية . وقد سئل الجنيد عن التوحيد فقال : " معنى تفهم في الرسم ، وتدرج فيه المعلوم ، ويكون الله تعالى كما لم يزل (٢) ونجد أن هناك تقاربا بين هذه العبارة ، وبين عبارة أفلاطون حين قال : " لتوجه بكلمتنا نحو الداخل ، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل ، وبعد الاتمسك به لنذهب ونقل الآخرين - ان استطعنا القول - ما هي الامداد هناك . . . " (٣)

فحقيقة انحدار الرسم هو الغناء في الذات ، يقول الشاعر :
فيمنى ثم يفنى ثم يفنى
فكان فناؤه عين اليقين (٤)

وفي هذا دعوة الى القول بوحدة اثر جريد .

-
- (١) الرسالة القشيرية ص ٤٠ . التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٤٩ .
(٢) الرسالة القشيرية ص ١٣٥ قارن : مدخل الى التصوف الاسلامي ص ١٣٧ .
التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٥٠ ، معراج التصوف الى حقائق التصوف ص ٢٨ .
(٣) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٥١ . التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ١٩٥ .
(٤) احمد بن عجيبة الحسني : معراج التصوف الى حقائق التصوف ص ٣٠ ، ٣١ طبعة ١٣٥٥ هـ .

هذا يستخدم الجنيد فهمه لأية الميثاق (١) متأثرا بذلك بنظرية المثل الاقلا طونية فسى تأكيد مذهبه فى الفناء الذى هو قوام التوحيد عند . فيفسر الجنيد هذه الآية بأن أرواح الأولياء كانت موجودة قبل وجود الأبدان فى عالم الأزل ، أو عالم الذر ولكن وجودها هذا كان هو الفناء بعينه ، اذ كانت تدرك من التوحيد ما ليس تدركه حاليا وهى فى عالم الأبدان . (٢) ولكن الدكتور ابراهيم هلال يرد على هذا الفهم الجنيدى للآية راجعا بها الى فهمها الصحيح فيقول : " وفى الواقع ليس المقصود من الآية ما فهمه الجنيد . . ولا ذلك الفهم السوفى القائم على مذهب الفناء . وإنما المراد منها أن الخلق وحدها الله بفطرتهم بعد ولادتهم لما قام لهم من الشواهد والدلائل على وحدانيته ، فقامت هذه الدلائل مقام الاشهاد " . (٣)

ولكن الصوفية - اجمالا - فى هذا العصر من التصوف ، وان كانوا قد استخدموا بعض المبارات الفلسفية فى أقوالهم وضميراتهم عن مواجيدهم وأدواقهم ومراحل ترقيتهم الا أن الطابع الاسلامى قد ظل الطابع الغالب على كثير منهم فى هذه الفترة . كما رأينا ذلك واضحا عند الجنيد ومن قبله الحارث المحاسبى ، واعزو السبب الى هذه الظاهرة . ان قوة بدايات مثل هؤلاء المتصوفة وصدقهم كانت قوية ، شديدة التمسك بالكتاب والسنة ولهذا لا نجدهم ينحرفون وراء التيارات الغنوصية ، والثقافات الأجنبية التى أصبحت تغزو الساحة العربية والاسلامية بسبب الترجمات ، وتداخل الثقافات واحتكاك الشعوب .

وحسبنا هذا القدر من تصوف الجنيد حتى نصل معه الى نهاية الطريق فى فلسفه التصوف السنى . المثلة لدى فيلسوف المعرفة الدينية الامام الفزالى - رحمه الله .

(١) أية الميثاق وهى : " واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة أنا كنا عن هذا غافلين الأعراف : ١٧٢ .

ومما يؤيد ما ذهب اليه الدكتور ابراهيم عند تفسيره لأية الميثاق . أن القرطبي يقول فى فى صدد تفسير هذه الآية : " ومن بلغ العقل لم يفهم الميثاق الاول " . ص ٢٧٥٣ ، تفسير القرطبي .

فمضى الآية : (اشهدهم على أنفسهم ألست بربكم) أى دلهم بخلقه على توحيد ، لان كل بالغ يعلم ضرورة أن له ربا واحدا . " انظر تفسير القرطبي ج ٣ ص ٢٧٥٠ . قارن : تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٢٦١ - ٢٦٤ طبعة بيروت سنة ١٣٨٨ هـ .

(٢) د . ابو الوفا الثقفانيسى : مدخل الى التصوف الاسلامى ص ١٣٧ . الثورة الروحانية فى الاسلام ص ٢١٧ - ٢٢١ التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ١٩٤ - ٢٠٦ . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢ - ٣ .

(٣) انظر رقم ١ من هذا الهامش . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٣ .

القسم الثالث

فيلسوف المعرفة الدينية الامام الفخر الرازي

لقد ذكرنا أن المرحلة الاولى من فلسفة التصوف السني قد تمثلت لدى المحاسبي الذي أثر بدوره في كل من الجنيد والفرازي وسارا على نهج الرعاية للمحاسبي تعتبر مقدمة لكتاب الا حياء للفرازي ، وكذلك مقدمة مخطوط الوصايا للمحاسبي ، تعتبر تمهيدا للمنفذ من الضلال للفرازي .
ولقد رأينا كذلك أن الطابع العام المميز لتصوف المحاسبي انما هو الطابع السني ، والذي سنراه واضحا أيضا في تصوف الفرازي .

وقبل ان ندخل في صلب الموضوع بالدراسة والمناقشة ، كان لا بد لنا من هذه المقدمة :

أنا لا نشك مطلقا في أن هناك فرقا بين الحق والباطل ■ بين فلسفة التصوف المستمدة من أصوله وقومياته من وحي الاسلام ، المنادي بالمعرفة اليقينية من روح الاسلام ، وبين فلسفة التصوف الذي أساسه ومنهجه مستمد من التيارات الفنوصية المفترضة والثقافات الأجنبية المتعارضة مع المنهج الاسلامي .

وهذا هو عين الفرق بين مدرسة الفرازي السنية المعتدلة وبين مدارس أصحاب النظريات المنحرفة عن المنهج الاسلامي ، كالحلاج وابن عربي .

وبناء عليه نستطيع القول أن الفرازي ومن سبقه من صوفية أهل السنة قد عاشوا آراءهم وتجرباتهم الصوفية بطرق عطية سليمة ، لا تتعدى حدود الدين تماما كما عاش الحلاج ومن سار على شاكلته آراءهم في الوجه المقابل المنحرف من التصوف ، وشتان بين الحد والباطل .
وإذا نظرنا إلى ما كتبه القشيري في رسالته مبينا الحالة التي وصل إليها التصوف وناعميا على المتصوفة انحرافهم عن جادة الصواب : " مضى الشيوخ الذين كانوا بهم اهداءا وقل الشباب الذين كان لهم بصيرتهم وسنتهم اقتداءا ، وزال الورع واعتد الطمع ، وارتحل عن القلوب حربة الشريرة ، فعدوا ثلة الميلاة بالدين أوثق دريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام واستخفوا بأداء المبادات ، واستهانوا بالسجود والصلاة ، وركبوا إلى اتباع الشهوات " (١)

(١) الرسالة القشيرية ص ٢ ، ٣ طبعة سنة ١٣٦٧ هـ . قارن ■ الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٢٠٢ - ٢١٤ .

إذا نظرنا إلى هذه الحالة إلى وصل إليها المتصوفة من انحراف ومعد عن المنهج الاسلامي أدركنا رسالة الغزالي وقيمتها الاصلاحية ، والتي خرج بها من دراسته لمبادئ وقيم الدين الاسلامي الحنيف ، تلك الدراسة التي عاشها الغزالي في تجربته الذاتية الموضوعية . فوجد ان الغزالي قد اعتمد في تصوفه على أساسين هامين هما : —

تقدير الشرع ، ووجهة نظره في الالبيونية ، لي طرح بعيدا كل مظاهر الانحراف الصوفي الممثل في نظرياته ومذاهبه المنحرفة عن المنهج الاسلامي . ولم يقف الغزالي عند هذا الحد — بل عارض كل مظاهر هذا الانحراف وقاومة بشدة ، وأكد أنه لا يجوز لأى صوفى مهما علا في تجربته الصوفية أن يتكلم بشئ يتعارض مع عقيدة التوحيد الاسلامية ، والنسب تؤكد ان الرب رب وأن العبد عبد ، ولن يكون أو يصير أحدهما الآخر الهته . (١)

وبما أن الطريق الصوفي من بدايته إلى نهايته ، يهدف إلى شئ واحد ، هو المعرفة بالله ، إذن يقتضي البحث هنا أن نقتصر على دراسة جانب من الجوانب الرئيسية التي طرقها في تصوفه . وهى مسألة المعرفة عند الامام الغزالي ، ليظهر لنا بوضوح منهج الغزالي في تصوفه .

المعرفة الدينية عند الامام الغزالي :

لقد تعطى الغزالي منذ البداية إلى درك حقائق الأمور ، وكان ذلك دأبه وديده من أول عمره وريمان شبابه ، مركزا في ذلك على مشكلة هامة ، هى مشكلة اليقين والمعرفة اليقينية قال : " انما مطلوب العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ، ما هسى فظاهر لى : أن العلم اليقيني هو الذى يتكشف فيه المعلوم انكشافا لا ييشى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخلط والوهم ولا يتسع القلب لتقرير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين ثم علمت ان كل مالا اعاد على هذا الوجه ، ولا أتقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقينى " (٢)

(١) د . محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الاسلامية ص ٥٩ — ٦٥

قارن : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٢٠٢

التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٥٧ .

(٢) المنقذ من الضلال للغزالي ص ٧١ — ٧٢ طبعة خامسة سنة ١٣٨٥ هـ .

وأنا نرى - وإن كان الفزالي قد تأثر قليلا بالأشراق فيما سأل اليه من القول بحلم الباطن^(١) والدعوة إلى التصوف والرياضات والمجاهدات - أن السمة العامة المميزة لتصوفه هي الطابع السني المعتدل ، بل ومحدد له أنه حال بين المتصوفة وبين الانحراف في التيارات الخنوصية الملحدة^(٢) . وقد ذكرنا قبل قليل أنه رفض القول بما يمارض الشريعة وعقيدة التوحيد الإسلامية التي تفرق بين المبدد والرب ، وتقربان الرب رب والمبدد عبد .

وقد التزم الإمام الفزالي - رحمه الله - هذه العقيدة في تجربته الصوفية ، حيث يصف لنا ذلك القرب الذي يصل اليه بأنه درجات لا يستطيع التعبير عنها ، وأن من تخيل في ذلك القرب حلولا أو اتحادا أو وصولا فهو مخطئ ، وإنما هي درجات من القرب وكفسي^(٣) .

إن الفزالي في فلسفته للمعرفة الدينية يحدد أسباب وطرائق هذه المعرفة ، ويفرق بين اختصاص كل دائرة من دوائرها بالحواس من مصادر المعرفة ، ولكن في مجالات دون أخرى ولو اعتمدنا الحواس في كافة المجالات لوجب علينا أن نرفض كل فكرة لا يدرك واقعها بأحد الحواس ، وكذلك العقل مصدر للمعرفة كذلك ، ولكنه أيضا كالحواس في مجالات دون أخرى ولو اتخذناه مددا في كل مجال لانكرنا الكثير من حقائق الدين والوحي .

ومن هنا تبرز قيمة الفزالي في أنه كشف أخطاء الفلاسفة في المعرفة ، لاعتمادهم المطلق على العقل ، ونعى كذلك على الدوفية غيابهم عن عقولهم وأحاسيسهم بشطحاتهم أثناء تجربتهم الصوفية^(٤) .

ومن هنا ندرك أن الفزالي لم يمتهر مسألة المعرفة مسألة خاصة ، لا يتيحها الله إلا للخاصة أصحاب الكشف والمشاهدة كما هو الحال عند أصحاب النظريات المنحرفة عن المنهج الإسلامي كالعلاج وابن عربي وتلامذتهما .

(١) انظر الإمام الفزالي الأحياء ج ١ ص ١٩ .

(٢) د . إبراهيم هلال : التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٥٧ .

(٣) المنقذ من الضلال ص ١٢٩ . قارن المصدر المتقدم ص ٥٧ .

(٤) انظر : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٥٣ .

الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

بل هي عامة لكل من تملك بالكتاب والسنة ، ومن هنا كانت قيمة الغزالي الصوفي السنس الذي اتخذ التصوف « مدرسة أخلاقية متأدبة بأدب القرآن ».

في هذه الحدود ، يسير الغزالي في تصوفه ، فيرى - كما ذكرنا قبل قليل - أن العلم اليقيني هو ذلك العلم الذي يتكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ومعتقد في الوقت ذاته ، أن الطريق الموصل الى هذه المعرفة إنما هو بالبصيرة أو القلب وليس العقل بقايسة واستدلالاته .^(١)

وهو بهذا يفرق بين البصيرة أو القلب وبين العقل ، على الرغم من ثقته بالعقل وتقديره له ، حتى ذهب الى القول بأن العقل يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجب السموات بل الموجودات كلها مجال العقل يدركها ويتصرف في جميعها ويحكم عليها حكما يقينيا صادقا لأن العقل منزّه عن الغلط .^(٢)

بحجة أن العقل عند اشراق نور الحكمة يصير عقلا مبصرا بالفعل بعد أن كان مبصرا بالقوة^(٣)

ولكن الغزالي يفرق لنا بين مجال البصيرة أو القلب وبين مجال العقل فيرى أن مجال العقل هو الحس أو عالم الملك والشهادة ، أما مجال البصيرة أو القلب فهو عالم الملكوت ، ومن هاتين النافذتين ، نافذة الحس ونافذة البصيرة تنعكس المعلوم على القلب ، لأن له - كما يقول الغزالي بابان -

" باب مفتوح الى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة ، وباب مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة ... " .^(٤)

من خلال هذا النص نرى أن الغزالي يفرق بين نوعين من العلم : علم الأولياء والأنبياء وبين علوم العلماء والحكماء . وبين الطريق الذي يتأتى منه العلم عند كل من هؤلاء . فعلم الأنبياء والأولياء ، يأتي من داخل القلب من الباب المفتوح الى عالم الملكوت وعلوم العلماء والحكماء تأتي من أبواب الحواس المفتوحة الى عالم الملك^(٥) ولهذا يقول الغزالي : " والقلب قد يتصور أن يحصل فيه حقيقة المالم وصورته من الحواس وثارة من اللوح

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٧٦ قارن : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٥٦ .

(٢) الامام الغزالي : مشكلة الأنوار تحقيق ، ابو العلا عفيفي ص ٤٤ - ٤٧ طبعه ١٦٦٤

(٣) نفس المصدر ص ٤٧ قارن تهافت الفلاسفة ص ٢ تحقيق د . سلیمان دنيا طبعه ١٩٥٨

(٤) الاحياء ج ٣ ص ٢١ قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٨٠

(٥) نفس المصدر ص ٢١ قارن : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٥٥ طبعه ١٩٧٥ .

المحفوظ ، كما أن العين يتصور أن يحصل فيها صورة الشمس تارة من النظر اليها وتارة من النظر الى الماء الذي يقابل الشمس ويحكي صورتها ^(١) وما ان القلب خارج عن ادراكه الحركي كما يقول الامام الفزالي ، فإنه يضرب لنا مثالا يبين فيه كيف ان العلوم تساق الى القلب بواسطة الحواسي والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علما فيمثل القلب بحوض محفوظ في الأرض لا ماء فيه ، ولكن من الممكن ان يساق اليه الماء بأحدى طريقتين : أما بجداول تساق اليه من فوقه وأما بالحفر أسفل الحوض حتى يقرب من مستقر الماء الصافي فيمنسجور الماء من أسفل الحوض ، وقد يكون هذا الماء أصفى وأدوم وقد يكون أغزر وأكثر .

ومن خلال هذا المثال ، نرى أن الفزالي قد مثل القلب بالحوض ، والعلم بالماء والحواسر الخمس بالجداول وهما مثال العلم الحسي وطريقة تحصيله ، أما الحفر أسفل الحوض ، وذلك الماء الذي نبع من أسفله فهما مثال العلم اللدني ، أي علم الأولياء والأنبياء وطريقة تحصيله هو تطهير القلب ^(٢)

ما تقدم يتضح لنا ان القلب - في المفهوم الفزالي - يقبل كلا الطرفين المتقدمين ، فمن الممكن ان تساق العلوم الى القلب بواسطة جداول الحواسي والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علما ويمكن ان تسد هذه الجداول بذخايرة والمزلة ويعد الى عبق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله ^(٣)

وبالتالي تتجلى حقائق العلوم في القلب ويرى الفزالي ان هذا التجلي يشبه انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها والحجاب بين المرأتين تارة يزال باليد ، وتارة أخرى يزول بهبوب الرياح التي تحركه ، وبالمثل فقد تهب رياح الألفاظ وتكشف الحجب عن أعين القلوب ، بحيث ، فيها بصر ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ^(٤)

وهنا نرى الفزالي قد وصل الى ظاهرة الفناء في معرفته هذه تلك الظاهرة التي لا يقرها العقل ولا شرع ، فالذين ينجلي لهم بصر ما هو مسطور في اللوح المحفوظ يسميهم الفزالي الواصلون ، ورأى ان الواصلين أناس ، قسم وصل الى موجود منزّه عن كل ما أدركه بصر مسن

(١) الأحياء ج ٣ ص ٢١ ، قارن : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٥٥ طبعة ١٩٧٥

(٢) الأحياء ج ٣ ص ٢٠ ، قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٨٠ - ٨١

(٣) ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٥٧ - ١٥٨ .

(٤) الامام الفزالي : الأحياء ج ٣ ص ٢٢ .

قبلهم ، فأحرقت سبحات وجهه الأول الأعلى جميع ما أدركه بصر الناظرين وصيرتهم * ثم هو * انقسموا — في نظر الغزالي — ففهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره وانمحق وتلاشى ■ لكن بقي هو ملا حظاً للمجال والقدر وملاحظاً ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية ■ فأنمحت فيه البصرات دون البصر * وجاوز هو * طائفة هـ — خواص الخواص ، فأحرقتهم سبحات وجهه وغشيتهم سلطان الجلال فانمحقوا وتلاشوا ففسى ذاتهم ولم يبق لهم لحاظ الى انفسهم لفنائهم عن انفسهم ولم يبق الا الواحد الحق * (١) لأن العارفين — بعد العرق الى سماء الحقيقة — كما يقول الغزالي * اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود الا الواحد الحق ، وانمحت عنهم الكثرة بالكلية واستفرقوا بالفردانية الحضرة (٧)

ومن هنا نرى ان الأسلوب الذي سلكه الغزالي في معرفته ، انما هو مستمد من الطريق الصوفي الذي دعا اليه الغزالي وهاهنا بالرياضات والنجاهدات ■ والخلوات والمولات ■ بأذكارها المبتدعة ■ متلهين في ذلك أنتظاراً من الغزالي وغيره من سلك سبيله — لتلقى الكشف وبالتالي انكشاف الحجب عن أمين القلوب ■ والمرجع الى سماء الحقيقة ، للوصول الى الحضرة الالهية والاستفراق في الله بالكلية * ومن هنا نستطيع ان نلمح بوضوح تأثير الغزالي بنظرية المعرفة الاشراقية وقوله بنظريات فلسفية منحرفة كوحدة الوجود ■ او الحلول والاتحاد كما ظهر لنا في الجمل التي تحتها خط .

ومن هذا المنطلق نستطيع ان نؤكد ما ذكرناه سابقاً ، من أن الغزالي وسائر متصوفة أهل السنة أخطأوا حيث كانوا يريدون الصواب . ووجه الخطأ هذا أنهم ارتضوا لأنفسهم سبيلاً الى معرفة الله غير السبيل الذي دعا اليه الاسلام .

فالاسلام دعا الى معرفة الله بالمصل بكتابه وسنة رسوله (ص) وهذا على خلاف ما سلكه المتصوفة في سبيل الوصول الى معرفة الله عن طريق الرياضات والمجاهدات والانسان مهما آمن في هذا الطريق — المتعارف مع هدي الاسلام ومعاليمه — فإنه لا يخلو من قلة من قللت في قبوله وفعله تنم على طبيعتها الفانية التي يريها اليها .

هذا من جهة ■ ومن جهة ثانية ، فلينظر الماقل ■ هل كان النبي (ص) يدعى المتصوفة بالأمر النبوية ؟ اللهم كلا (قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب) (٢) (ولو كنت اعلم الغيب لأستكثر من الخير) (٣) كما أن الرسول (ص) كان لا يدري ماذا سيكون

(١) مشكاة الانوار . المنسوبة للغزالي ص ٩٢ ، ٥٧ تحقيق د . ابو العلا عفيفي .

(٢) الاعراف ١١٨

(٣) سورة الانعام ٥٠

حظه عند الله (والله ما أدري ماذا رسول الله ما يفعل بي) .

واننا نقول ، رداً على الغزالي ونظريته في المعرفة — تعالوا ننظر الى القرآن الذي بين أيدينا ، فأننا نجد أن طبيعة المعاني القرآنية التي نتدارسها وننظر اليها في كل حين ، ليست مما يدرك بالذكا ، وصدق الفراسة ■ فأنبا الماضي تحتل في القرآن جانب كبير من المعاني العقلية البحتة التي لا مجال فيها للذكا والاستنباط ، ولا سبيل إلى علمها لم يغاب عنها الا بالدراسة والتلقى والتعلم . فهذه الحالة اذا قسناها بالملوك الفيبية الالهية بسيطة للغاية ، ولكن لا سبيل إلى معرفتها الا بالدراسة والتلقى ■ والتعلم كما ذكرنا . وان رسولنا (ص) قد تلقاها وتعلمها فعلا ■ ولكن ليس ادعاء منه بالملم بالغييب ، كلا ولكن على استاذة الروح الأمين واكتتبها ولكن من صحف مكرمة مرفوعة مطهرة ■ بأيدي سفره ، كرام برزخ (قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا اذراكم بسسه فقد ثبت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون) (١)

هذا بالنسبة الى المعاني العقلية البحتة وكذلك بالنسبة الى الحقائق الدينية الفيبية لا سبيل للمقل اليها ■ اذن لا بد أن يكون النبي (ص) قد استقى هذه الأنبا من مصدر علمي وثيق ، واعتمد فيها على اطلاع واسع ودرع عميق ، ولا يمكن ان تكون تلك الأنبا كلها وليدة عقله (ص) وثمرة ذكائه وعبقريته (قل انما انزل بشر مثلكم يوحى الى انبياء الهكم آله واحد) .

فأذا كانت هذه هي حال رسول الله (ص) وأنه يوحى اليه فكيف بأدعياء التصوف الذين ارادوا أن يذهبوا — وقد ذهبوا فعلا — الى القول بأنهم يحملون الغيب وانهم يأخذون علومهم مباشرة عن الله وبلا واسطة .

ولكننا نقول لمثل هؤلاء الادعياء تلك هي شقة الغيب تنطفئ عندها مصابيح الفراسة والذكا — فلا يدنو العقل منها الا وهو حاطب ليل وخاطب عشواء — ان أصاب الحق مرة فرضا — أخطأ مرات ■ وان أصابه مرات أخطأ عشرات ، على ان الذي يصادفه من الصواب لا يمكن الوثوق ببقائه معصوما من التفسير والتجديل ■ بل عسى ان تذهب به ريح المصادفة وليست ريح الملاطفة كما ذهب اليه الغزالي — كما جاءت ريح المصادفة . (٢)

(١) سورة يونس ١٦١

(٢) انظر : التبا العظيم ■ نظرات جديدة في القرآن د . محمد عبد الله دراز ص ٢٩ ٣٢٥

■ طبعته ١٣٨٩ هـ

ولنرجع الى الغزالي ، لنرى كيف أنه لم يقف عند حد انكشاف الحجب عن أمين القلوب بحيث ينجلى فيها بصر ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، بل ذهب ليدلل على تكرسه هذه ، ولتصلها الأدلة والبراهين .

فذهب الى التفرقة بين علم الملما وعلم الأوليا ليحدد لنا طريق كل منهما في الحصول على العلم اللدني حين انكشاف الحجب ، فيقول : " فأن الملما يعملون فسي اكتساب نفس الملوم واجتلابها الى القلب وأوليا الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصقيتها فقط " (١) وأراد الغزالي من خلال هذه الفكرة ان يفرق بين طريق الصوفية في استكشاف الحق وطريق المنظار (٢)

وهل غاب عن ذهن الغزالي ان الصحابة رضوان الله عليهم قد عملوا على جلاء قلوبهم وتطهيرها وتصفيتها وتصقيتها ؟ نعم أنهم فعلوا ذلك ولكن عن طريق التنزيـل والافتداء بمعلم البشرية جمعا رسولنا الكريم (ع) في افعاله واقواله وكل أحواله . فكانت قلوبهم أطهر القلوب وأزكاها ، وكان قلوبهم خير القلوب الى ان تقوم الساعة ، عرفوا الله كما أمر الله ، لا بالرياضات والمجاهدات الروحية الشاقة كما لجأ اليه الصوفية فيما بعد .

وستنظر الغزالي في بيان التفرقة بين علم الملما وعلم الأوليا وطريقة كل منهما في تحصيل علمه . فيرى ان الملوم التي ليست ضرورية (٣) — وانما تحصل في القلب في بعض الاحوال — تختلف الحال في حصولها ان انها تارة تهجم على القلب كأنه القى فيها من حيث لا يدري وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم — فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاما ، والذي يحصل بالاستدلال يسمى الهاما . والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا ، والواقع في القلب بغير حيلة وهلم

(١) الامام الغزالي : الاحياء ج ٣ ص ٢٢ .

(٢) ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٥٦ .

(٣) يقصد بها الغزالي الاشياء غير البديهيية ، فالبدهيية او الضروري يمد فيها بصرى الغزالي مظهرا في النفس حيث يجد الانسان نفسه منطويا عليها منذ الصبا — ولا يدري متى حصل له هذا العلم ولا من اين حصل له ؟ كعلم الانسان بأن الشجر الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد .

انظر : الاحياء ج ٣ ص ١٦ ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٥٧ .

جـ - ان الحلاج لم يكتف بتلك الشطحات المارقة من حيث معارضة النصوص القرآنية - معارضة صريحة - بل ذهب ليكشف النقاب اكثر فأكثر عن خروجه السافر عن الدين - وقد تجلى هذا واضحاً في نظرة الحلاج الى كل من إبليس وفرعون - لأنهما أصحاب فتنة مثله - فأبليس رفض السجود لآدم وهدد بالنار ولم يرجع عن عصيائه -

وفرعون قال : أنا ربكم الأعلى وأغرق في الينم وما يرجع عن دعواه - وكذلك الحلاج قتل ولم يرجع عن دعواه -

نلخص من هذه المواقف الثلاثة (موقف كل من إبليس وفرعون والحلاج) أنهم يرفضون الوساطة مع الله - وهذه إشارة الى عبورهم بمرتكبهم في الألوهية ومن ثم عدم حاجتهم الى النبوة -

وقد أكد الحلاج أنه لم يوجد الله في أهل السماء غير إبليس ولا مثل إبليس - ومن هنا كان إبليس في فتوته - مثلاً أعلى للإيمان - وكان مركز زيادة الحلاج وقطب الاتجاه (١)

والخلاصة - أننا نستطيع القول بأن مذهب الحلاج الصوفي - مذهب مناقر لمقيدة التوحيد - الإسلامية بل ومعارضة مع أبسط قواعد وأخلاقيات التصوف التي لمناها عند متصوفة أهل السنة فمذهبهم يحمل في طياته عوامل المروق عن الدين - ومن هنا كانت نهايته المحتومة بسيف الشرع - لان لله رجالاً يقيمهم في كل عصر - ويهدمهم بروح منه لحماية هذا الدين وتنقيته من التصورات الشيوعية - والشوائب الميتافيزيقية ومنازعها -

وليكن شعارنا دائماً التمسك بالكتاب والسنة - والافتداء بسيرة السلف الصالح وقس الله عنهم -

والى هنا نكون قد انتهينا من بدايات فلسفة التصوف النظري ولننضم مع متوسطات الطريق المثلة لدى السبيرون كالمقتول -

(١) انظر : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٣٣٢ - ٣٣٦
قارن : الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي ص ٧٦
الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٧٥ - ٣٨٠
نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٤٥ ترجمة لـ محمد الدين شريفة -

وكفى للغزالي مدحا هذه الشهادة من خصومة الذين أرادوا أن يميئوه به -
 وشهروا به - ولكنهم في الحقيقة لم يميئوا ولم يشهروا الا بأنفسهم - فكشفوا النقاب عن
 خط سيرهم وبعدهم عن الصواب - فلم يسيروا على نهج السليم - ولم يتقيدوا بحدود الشرع
 بل أطلقوا لمخيلاتهم وقولهم الفاسدة العنان - فكانت المخاريق الشيطانية - والتلبسات
 الابليسية - والجري وراء الغنوصيات الشرقية والغربية - فظهر منهم ما ظهر من النظريات
 المنحرفة عن المنهج الاسلامي .

نعم وكفى للغزالي مدحا هذه الشهادة من خصومة - لأنه لم يذهب الى حد الفسوس
 في أعماق تلك النظريات المنحرفة عن المنهج الاسلامي كوحدة الوجود والحلول والاتحاد -
 على الرغم من وجود ملامح اشراقية خفيفة في نظريته في المعرفة الدينية كما وضع لنا سابقا
 عند ظاهرة الفناء عند كشف الحجب والوصول الى الحضرة الالهية والاستغراق في الله
 بحيث لا يرى في الوجود الا الواحد الحق - وهو يوههم بأن الغزالي قد قرب من فكرة وحدة
 الوجود والحلول والاتحاد ولكن لم يذهب في ذلك مذهبا بعيدا - ومن هنا لم يعلم مثل
 هؤلاء الذين أرادوا ان يقذفوا الغزالي بتهمة - أو انهم تعاملوا عن الحقيقة الثابتة - ان
 السمة العامة لمذهبه ثريثا انه يستخدم العقل والشرع حكما فيما يصل اليه في حال الكشف
 الموصل الى المعرفة عند - - - والكل يعلم ان الشرع والعقل هما عنصر الدين الاساسيان -
 لا غنى لأحدهما عن الآخر ولهذا نجد ان الغزالي يقرر حقيقة هامة وهي انه اذا كان
 الذوق يكشف حقائق لا يستطيع العقل ادراكها - فإنه لا بد من الرجوع الى العقل واستئناسه
 في قبول مثل هذه الحقائق او رفضها - فكل ما قدر العقل وجود - فلم يمتنع عليه تقريره سمينا
 ممكنا - - - وان امتنع سمينا مستحيلا . (١)

ولكننا نقول - - - كان الاخرى بالغزالي ان يقول اذا كان الذوق يكشف حقائق لا يستطيع
 العقل ادراكها فإنه لا بد من الرجوع الى الشرع - لا الى العقل لأن الشرع هو الميزان
 الحقيقي الذي يفرق بين الحق والباطل - ولكن وبالرغم من هذا - - - فأننا من خلال التكملة
 السابقة نرى كيف ان الصوف لدى الغزالي كان طريقا عمليا وجدانيا لا فلسفيا نظريا . (٢)
 ومن هنا كان هدم الغزالي لكل صور وأفكار ومناج النظريات الصوفية المنحرفة عن المنهج
 الاسلامي وان هذه الخطوة الجريئة تعطينا فكرة واضحة عن منهجية الأصلية - فيعود الى
 نفي فكرة الحلول والاتحاد - ولجأ الى سد هذا الباب جطة - ويدلل على ان هذه الافكار

ليست ممكنة عقلاً .

ويذهب الامام الفزالي الى ايضاح الاستحالة العقلية لهذه الافكار ■ فيلجأ الى الطريقة الجدلية المعروفة لدى مفكرى الاسلام التى تبين الحالات الممكنة للاتحاد ■ ثم يبرهن على استحالة كل منها : فيقرر انه فى حال الاتحاد بين ذاتين * اما أن تظل كل منهما قائمة بنفسها ، وأذن فليس هناك اتحاد . ومثال ذلك ان الارادة والقدرة والعلم توجد فى ذات واحدة ولكنها ليست متحدة . وأما ان يقال ربما تشق احدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة ■ وهذا باطل ■ اذ لا يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم . أما الاحتمال الثالث : فهو القول بانعدام الذاتين معا . وهو قول باطل . اذ ينهض الحديث عن الانعدام فى هذه الحالة لا عن الاتحاد * (١)

ولم يقف الفزالي عند هذا الحد ■ بل ذهب الى تبيان الضرور الذى يسيطر على المتصوفة ، وما اكثر الضرور عليهم كما يقول (٢) فينقد الفزالي اولئك الداعين الى اسقاط التكليف الشرعية بادعائهم علم المعرفة ، ومشاهدة الحق . وميزة المقاطات والأحوال ، والملازمة فى عين الشهود والوصول الى القرب ، ولا يعرف هذه الأمور الا بالاسامى والالفاظ لأنه تلقف من الفاظ الناطقة بالكلية فهو يردد ما يظن ان ذلك أعلى من علم الأوليين والآخرين ، فهو ينظر الى الفقهاء والمفسرين والمحدثين ، وأعناف العلماء بعين الزبراء فضلا عن الصوام ، حتى ان الفلاح ليترك فلاحته ، والحائك يترك حياكته ، ويلزمهم ايما ما بمدونة وتلقف منهم تلك الكلمات المنقذة . . . ويدعى لنفسه انه الواصل الى الحق ■ وأنه من القربين ، وهو عند الله من التجار المنافقين ■ وعند أرباب القلوب من الحقى الجاهلين ، ولم يحكم قط علما ، ولم يهذب خلقا ، ولم يرتب عملا ■ ولم يراقب قلبا ، سوى أتباع الهوى ، وتلقف الهذيان وحفظه * (٣)

من خلال هذا الموقف للامام الفزالي ، نستطيع ان نقرر ان فكرة هدمه للنظريات المنسوبة عن النهج الاسلامى ، واظهار تناقض الاتحاديين وزيف دعاواهم ، وبينان

(١) دراسات فى الفلسفة الاسلامية ص ٦٣ . التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٧٧

مجموعه الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٢) انظر : الاحياء ج ٢ ص ٤٠٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٠٥ (انظر بيان الضرور عند الصوفية (الاحياء ج ٢ ص ٤٠٤ - ٤٠٥)

الفرور عند المتصوفة ، كل هذه المواقف تبين لنا ان الغزالي قد حاول المحافظة على الاتجاه السنى فى تجربته الصوفية .

وبكفينا هذا القدر اليسير من تصوف الغزالي ، وقد ظهر لنا من خلال هذه الدراسة ان الاتجاه السنى هو الطابع العام المميز لتصوفه ، وان كانت هناك ملامح اشراقية خفيفة . ونكون بذلك قد انتهينا من دراستنا للتصوف السنى المعتدل ، والذي اهتم اصحابه بالناحية العملية التصيدية .

وسوف ننتقل الآن - ان شاء الله الى دراسة ومناقشة الجانب الآخر من التصوف أى ذلك الجانب النظارى النفسى الذى اهتم اصحابه بالناحية النظرية الفلسفية أكثر من اهتمامهم بالناحية العملية التصيدية فيه . فكثر الأقوال والنظريات المنحرفة عن المنهج الاسلامى الممبرة عن بعد أصحابها عن روح الدين الاسلامى الحنيف .

الفصل الثاني "التصوف النظرى الفلسفى"

تمهيد :-

لقد رأينا فى القسم الأول من هذا الباب ان صوفية القرنين الثالث والرابع قد راعوا فى أقوالهم وسلوكهم حدود الكتاب والسنة ؛ وكان الطابع الغالب عليهم هو الطابع النفس الأخلاقى . ويذهب الدكتور ابو الوفا التفازانى ، فيصور لنا اتجاه الصوفية فى هذه الفترة بقوله : " ونحن نلاحظ أيا ن هذين القرنين اتجاهين واضحين للتصوف : الاتجاه الأول : ومثله صوفية معتدلون فى آرائهم ، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة ، وإن شئت قلت ؛ يزنون تصوفهم دائما بميزان الشريعة - وكان بعضهم من علمائها ، وغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقى - كما رأينا من قبل عند المحاسبي والجنيد والغزالي -

الاتجاه الثانى : ومثله صوفية استسلموا لأحوال الفناء ، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحات ككثيرى يزيد البسطامى والحلاج - وكانت لهم تصورات لمعلاقة الانسان بالله كالاتحاد ، وتصوفهم لا يخلو من بعض المنازع الميتافيزيقية فى صورة بسيطة . " (١)

وبناء على ذلك ، نستطيع القول بأننا نجد أنفسنا أمام الكتاب والسنة ، فى تصوف هذين القرنين إلا ما ندر من بعض المبالغات والشطحات من قبل بعض الصوفية كالبسطامى والحلاج .

ولكن الأمر لم يقف عند هذا الحد ، فالتطور الفكرى الصوفى لا بد وأن يتمشى مع الظروف الثقافية والعقلية التى يعيشها اهل عصره . فلم يقف الصوفية عند حد الرياضة والمجاهدة ومختلف انواع السلوك الصوفى " بل بدأوا يرون فى الكشف الخطوة الأولى فى رحلة طويلة ، والاعداد الأول لحياة روحية أرحب أظفا من تلك التى يستطيع ان يتصورها الزاهد الخالص (٢) . فاستحدثت التسمية وما تبعها من أمور نظرية دخلت على حقيقة

(١) د . ابو الوفا التفازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ص ١١٢ .

تأريخ : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٩٤ - ٩٥ .

(٢) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ص . ترجمة نور الدين قزوينى . طبعة سنة ١٩٥١ .

التصوف المملوك ■ فنقلتها الى وضع نظري فلسفي لم يعرفه السلف الصالح ، وأصبح التصوف مذهباً واضح المعالم بنظريات واسطلاحاته وعملياته .

وكان هذا الوضع الجديد للتصوف ■ قد ظهر كنتيجة لها قدماتها واسبابها فكان امتزاج الشعوب والحضارات ، وتداخل الثقافات بين الشعوب العربية والشعوب الأخرى التي دخلت الاسلام بمبادئها وعقائدها ، مهبطاً لهذا التطور الفلسفي في التصوف . وثمة ظاهرة أخرى كان لها اثر هام في العقيدة العربية ، وهذه الظاهرة هي حركة النقل والترجمة التي نشطت في الأوساط الاسلامية .

فقد كان الجو العام الذي يعيش فيه الصوفي ، جو مشحون بنقل الثقافات الأجنبية وترجمتها الى العربية " وكان للفلسفة اليونانية المغلفة بفلاف الأفلاطونية المحدثه النصيب الأكبر من الاهتمام والترجمة " فكان خالد بن يزيد بن معاوية قد أمر بأحضار جماعة من فلاسفة اليونان من كان ينزل مدينة مصر ٠٠٠ وأمرهم بنقل الكتب من اللسان اليوناني الى القبطي الى العربي . وهذا - كما يقول ابن النديم - كان أول نقل في الاسلام من لغة الى لغة . ثم جاء المأمون - في الدولة العباسية - ورويته ارسطوطاليس في التفسير وسهرورده به ، كانت من أوكده الأسباب في اخراج الكتب اليونانية وترجمتها الى العربية . حيث عصر الترجمة الزاهسوفي عصر المأمون (١)

فشاعت أفكار الفلسفة اليونانية في الأوساط العربية - فلاسفة و متكلمين و متصوفة - بما تحويه من نظريات وأفكار فلسفية يونانية مثل نظرية المعرفة الاشراقية ، ونظرية الفيسر ، ومنازع ميتافيزيقية أخرى تتعلق بصله الانسان بالله ، فتلقفها الفلاسفة المسلمون - ثم الصوفيون - واتخذوها كأساس لمعالجة كثير من المشكلات المعنوية التي تعترض سبيلهم مما نتج عن هذا المسلك الكثير من النظريات الفلسفية المنحرفة عن المنهج الاسلامي كالحلول والاتحاد

(١) ابن النديم الفهرست ص ٢٤٢ - ٢٤٤ طبعة غياط بيروت .

ووحدة الوجود ، والحقيقة المحمدية ، ونظرية القطب والأبدال (١) ، وغير ذلك مما لم يعرف من قبل عند متصوفة اهل السنة .
وتدعيها لهذه النظريات المنحرفة عن المذهب الاسلامي . فقد لجأ أصحابها الى ظاهرة التأويل للقرآن ، واخضاع النصر لخدمة أغراضهم وغاياتهم (٢) . تماما كما ذهب اليه الفلاسفة من اخضاع النصر لتأويل . فلا يصح من جانب الفيلسوف التعرف عند ظاهر الآية ، بل واجبه تأويلها ، لأن المعبرة بالبرهان أن هو أسنى صور اليقين . ولا غرابه من ذلك لأنه طريق الفلاسفة . ولهذا يجب رفعه على طريق أهل الظاهر ولما « الشرع » بل اخضاع هدف الظاهر « أي الشرع » للبرهان (٣) .

كما لم يمنع الصوفية من الأخذ ووضع الأحاديث الموضوعة تبريرا لمذاهبهم ، واستعملوا الرموز والاشارات ، مما أدى بهم . هذا وذلك الى البعد عن مفاهيم الاسلام ومنهجيته الأصلية .

(١) فكرة القطب في الأوساط الصوفية :-

الفهرست منها صرف الناصر عن القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، أو صرفهم عن الرسول (ص) رغم ما يبتون من عبارات يدعون فيها التمسك بالكتاب والسنة ، وذلك لأن هدف التصوف هو هدف التشيع ، وهو صرف المسلمين عن الذين حملوا الاسلام الى المسلمين وأولهم رسول الله (ص) . لأن الدعوة الشيعية في أول أمرها ما هي الا دعوة أريد بها هدم الاسلام والنقض عليه في نفوس المسلمين ، وذلك لا يكون عندهم الا بزعة العقيدة في كبار رجاله الأوائل ، بصرفهم الناصر عنهم الى الأئمة من الشيعة أو من اولاد علي رضي الله عنه . أو من أقطاب التصوف أخيرا . فهم يتمسكون دائما بالشيخ والقطب ويحضون الناصر على الاستغاثة بهم واطاعتهم من أجل التعليق بهم . والاستعاضة بشخصياتهم عن شغوية الرسول (ص) والصحابة رضي الله عنهم . ذلك في الحياة بما يحيطونهم من المظاهر التي تعرفها ، وفي الممات ببناء المقابر عليهم ، وندب الناصر الى زيارة تلك المقابر والأضرحة والطواف بها .

(مشافهة من د . ابراهيم هلال)

(٢) لقد تكلمنا عن ظاهرة التأويل ووضع الأحاديث الموضوعة في ص . من هذه الرسائل

(٣) انظر : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٧ - ٢٧٨ طبعة سنة ١٩٦٨

قارن : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٣٥ - ٣٦ طبعة سنة

١٩٦١

هذه الظاهرة ■ ظاهرة الانحراف عن أصواب من قبل الصوفية ■ جديرة بالاهتمام
والدراسة لمعرفة مدى اتصالها أو انفصالها عن المذهب الاسلامي الصحيح وان كنا نرى ان
ليس ثمة أي نوع من الاتصال بين الاسلام ومبادئه وبين النظريات الفلسفية الصوفية .

لهذا ، فسوف ندرس واقع هذه النظريات في ذاتها ومضمونها وقاياتها ، دراسه
علمية موضوعية مقارنة ■ وسوف نضع مقياسا لكل فكرة نتكلم بها ■ هذا المقياس هو الكتاب
والسنة ■ فمن وافقهما وسار على نهجهما قبلنا وأرثينا به ■ ومن عارضهما وخرج عن
منهجيهما الأصلية ■ ضربنا بقوله وفكره عرض الحائط ، وبه فعناه ■ بل وحدنا منه ، ونصحنا
بالاعتماد عليه وعدم الأخذ منه والاعتداء به .

وتبعا لأسلوبنا في هذه الرسالة ، فإننا سنحيز صورة متكاملة عن حقيقة التصوف النظري
الفلسفي بتسلسل فكري ■ بأسلوب واضح بعيد عن التعصب لأصحاب هذه النظريات ،
أو ضدهم ومعيد جدا عن التسامح أيضا ، وسوف نعتمد أولا وقبل كل شيء على كتب أئمة
التصوف انفسهم قبل اصدار رأينا فيما ذهبوا اليه ، ثم نعتمد ثانيا على ما قدمه لنا مؤرخو
التصوف قديما وحديثا ، حتى يكون رأينا ثابتا معتمدا على أصول ثابتة .

لهذا وضعنا نسب أهمنا خططنا الآتية — كما سبق لنا في التصوف السني — وهى :-

١ - القسم الاول :

وسوف تكون دراستنا في هذا القسم مع مدرسة ذى النون المصري ، وأبي يزيد البسطامي
والحلاج . بصفة أولية كقدمة لظهور النظريات الفلسفية الصوفية وهنا نريد أن نوضح هذه
الفكرة ، ان النظريات الفلسفية الصوفية كوحدة الوجود مثلا ، لم تظهر لنا واضحة المعالم
ثابتة الاركان دفعة واحدة ■ بل بدأ نذور القول بها من قبل اوائل المشوفة ، ولكنها
لم تكتمل ، ولم تظهر في صورة نظرية كاملة متسمة قبل مجي ابن عربي ■ ولهذا رأينا
ان ذا النون والبسطامي والحلاج يمثلون . المرحلة الاولى من التصوف النظري الفلسفي
لما ذهبوا اليه من مذاهب .

٢ - للقسم الثاني : يتناول هذا القسم المرحلة الثانية من التصوف النظري الفلسفي

وسوف نتناول في هذا القسم نظرية المعرفة الاشراقية لدى السهروردي والمقتول . بصفته
يمثل المرحلة المتوسطة للتصوف التي تعتبر قدمة لنظريات ابن عربي .

٣ - القسم الثالث : المرحلة الأخيرة عند محيي الدين بن عربي بحيث أصبحت النظريات الفلسفية الصوفية في صورة نظريات كاملة منسقة حتى ان الصوفية الذين جاءوا بعد ابن عربي ما هم الا مقلدين ومقتفين اثر ابن عربي اذ لا جديد بعده .

القسم الأول

المرحلة الأولى من التصوف النظرى الفلسفى

لقد رأينا من قبل أن التصوف بدأ كمظهر من مظاهر الزهد والعبادة • اهتم أصحابه آنذاك بالناحية العملية التسديدية • وكان الطابع الغالب عليهم هو الطابع النفس الأخلاقى • ولكن الأمر لم يستمر على هذا السلوك • فأخذ التصوف - مثلاً برجاله - ينحرف تدريجياً إلى الناحية الفلسفية فكانت المنازع المتناقضة • وكان شيوع الآراء والمذاهب والنظريات المنحرفة عن المنهج الإسلامى والتى لا اتصال لها مع أبسط قواعد مفاهيم الإسلام ومبادئه •

هذا الانحراف لم يحدث طرفة واحدة • بل تدريجياً وكان كل من يهد الطريق لمن يجيئ بعده • فجدد بذور هذه الظاهرة قد بدأت بذى النون المصرى الذى تجعل منه نظرياته أبا • بل مؤسساً للتيوسوفية فى الوسط الإسلامى - كما سيأتى بيان ذلك بعد قليل - وقد أثر هذا الاتجاه فى المتصوفة الفلاسفة الذين جاءوا بعده •

أنا نرى • أن المتصوفة الذين يمثلون المرحلة الأولى من التصوف النظرى الفلسفى قد بدأوا سنيين لصدق بداياتهم • ولكن التيار الفنوصى جرفهم وانساقوا وراءه • وسوف ندمر الآن هذا الانحراف التدريجى والانسياق وراء التيار الفنوصى والثقافات الأجنبية الأخرى • من بداياته الممثلة بذى النون المصرى حتى نهاياته الممثلة بأبن عربى •

أولاً :

"ذو النون المصرى" (١)

من صوفية القرن الثالث الهجرى • تأثر بالتراث المصرى اليونانى الذى كان شائعاً فى مصر إلى عهده • ولهذا نراه أول من تكلم فى مصر فى ترتيب الأحوال والمقامات يدلنا على ذلك ما أشرعنا من أقوال فى المصرفة الصوفية وفى المقامات والأحوال والمحبة الآلهية وهو فى هذا واقع تحت تأثير الفلسفة الأفلاطونية الحديثة المتأثرة • حيث أنه كان يشغل بعلوم الاسرار السحر والطلسمات •

(١) هو أبو الفيز ذو النون المصرى • واسمه ثوبان بن إبراهيم • أبوه كان نوبيا عوفى سنة ٢٤٥ هـ • ويروى ابن النديم عنه " أنه كان مشوقاً " وله أثر فى الصنعة وكتب مصنعة فمن كتبه • الركن الأكبر • وكتاب الثقة فى الصنعة (انظر الفهرست لابن النديم ص ٣٥٨ الرسالة القصيرة ص ٨ الطبقات الكبرى للشمرانى ج ١ ص ٦٠)

والكيمياء - ومزجها بالتصوف على نحو ما فصل رجال الافلاطونية الحديثة في عصرها المتأخر. ^(١) ولهذا يقول الدكتور ابو العلا عفيفي : " ويعتبر ذو النون المصري في نظري كثير من القدماء والمحدثين المؤسسين الحقيقي للتصوف الشيوسوفى فى الاسلام " ^(٢) ونعتقد أن سبب هذا الاعتبار هو ان الخصائص الشيوسوفية للتصوف قد ظهرت عنده في صورتها الاولى لأول مرة في تاريخ الحياة الروحية فى الاسلام. ^(٣)

ان بداية ذو النون كانت سنية ولكنه لم يستمر على هذه البداية السليمة ، فالتيسار الفئوسى جرفه ، وأصبح يتكلم فى المعرفة على اساس دقيق ومنظم فاعتبر المعرفة بالله هى غايته القصوى . بل الغاية القصوى من الطريق الصوفى كله ، كما اعتبر ابو زيد - كما سنرى بعد قليل - ان الفناء فى الله غاية هذا الطريق وبناء عليه ، نستطيع القول أنه أول صوفى فى الاسلام تكلم فى المعرفة على اساس علمى منظم . ومن طريقه دخلت الافكار الهرمسية الى الحقائق والمعتقدات الصوفية لما وراء الطبيعة وتركت آثارها على المتصوفة الذين جاءوا بعد . فبينما كان الهرماسة يهدون الى حكمة الهيبة دينية تحقق خلاص الانسان باتحاده بالاله مبدأ وجوده وحياته . . . حكمة فيها خلاص النفس باتخاذها بالآله ^(٤) نجد ذى النون ومن جاء بعده من المتصوفة ينزعون نحو المعرفة الالهية عن طريق تطهير النفس وخلصها من عوائق البدن ايضا وان كانت نزعتهم فى ذلك من زاوية اخلاقية فى الغلب ^(٥) الا ان ، الخصائص الشيوسوفية فى تفكير ذى النون قد ظهرت عنده يقول ذو النون " معايشرة الممارف كما مشرة الله تعالى يهتلك ويحلم عنك تخلفا بأخلاق الله عز وجل " ^(٦) وقال " علامة الممارف ثلاثة لا يداق نور معرفته نور ورعه ، ولا يصتقد باطنا من العلم ينقص عليه

(١) الثورة الروحية - فى الاسلام ص ٩٢ ، ٢٠١ الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى ص ٦٥ - ٦٦ .

(٢) نفس المصدر والسفحة قارن : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٢٨٦ ج ١

(٣) الحياة الروحية فى الاسلام ص ١٠١ ، نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ص ٧٩

(٤) نظرية المعرفة الاشرافية واثربنا فى النظرة الى البنوة ج ١ ص ١٨ ، ٢٨

(٥) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٩٥ ، الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٣٠٦

الثورة الروحية فى الاسلام ص ٩٢ .

(٦) الرسالة القشيرية ص ١٤٢ .

ظاهراً من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل على هؤلاء أشعار محارم الله تعالى (١)
هذه الأقوال تظهر لنا الطابع الأخلاقي في تصوفه . ولكنه في الوقت نفسه أخذت تظهر لديه
النزعة الثيوسوفية (أى النزعة نحو المعرفة الآلهية) متأثراً في ذلك بالثيوسوفيين اليونان
وغيرهم من أصحاب الفلسفات الثيوسوفية الأجنبية . فيرى ان العارفين بالله قانون عمن
أنفسهم لا قوام لهم بذاتهم وانما قوامهم من حيث ذواتهم ، وفي هذا المعنى يقول :
" فلا يزال الصمد يتقرب من الحق حتى يغنى فيه " . يقول : " من تقرب الى الله تعالى
بتلف نفسه حفظاً عليه نفسه (٢)

وهذا اقول له أصل في المبادئ الأفلاطونية الحديثة التي كانت عنايتها بالجانب
الالهي أكثر من غيره . وقد عبر عن هذه المبادئ بـ "قيلسوس" حين قال : " لكي تتم معرفه الانسان
لله الغير المطلق ، لا يكفي وصوله الى مرتبته عن طريق الزهد بل تمامها في الاتحاد به
والإفناء فيه ، عن طريق الاستمرار فيه ايضا " .

وفي نفس الوقت نجد ان تمام السعادة الانسانية - في نظر افلاطون - في الاتحاد
بالاول الواحد والإفناء فيه ايضا (٣) يقول افلاطون : " فإذا اراد الانسان ان يعود الى
مبدئ الاول فليسلك طريق التطهر الصريف ، وتصفيه نفسه " حتى يتسنى لها الإيقان
تدريجياً ، وتعود الى الاتحاد بمصدرها الأول ، وهنا يتلاشى الأنا ، ويصل الانسان الى
مقطة يشعر فيها بمعنى أعق من أى معنى آخر وفي هذه الحالة يشعر المرء حقاً بأنه قد
وصل الى أعلى درجات المعرفة " (٤)

وهنا نرى أنه بينما الاسلام اتخذ من الزهد وسيلة للاعتدال في الأخذ من الدنيا
وتركها . اذ بالفلسفة اليونانية التي وصلت للمسلمين تجعل غاية العمل الفكرى للانسان ،
وغاية تصرفه الخلقى الإفناء في الله والاتحاد به عن طريق التطهر في الزهد .

(١) الرسالة القشيرية ص ١٤٣

(٢) الامام الشمراني : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦١ .

انظر نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ٧٩ ترجمة نور الدين شاذلي .

(٣) د . محمد الهبي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ص ١١٠ - ١١١ .

(٤) د . ابراهيم هلال . نظرية المعرفة الاشراقية وأثرها في النظرة الى النبوة ص ١٣ .

مما تقدم • وبناءً على الصلة الوثيقة التي تربط بين النزعة الشيسوفية اليونانية وغيرها من أصحاب الفلسفات الشيسوفية الأخرى وبين النزعة الشيسوفية في الوسط الاسلامي • وبناءً على ذلك على آراء كثير من القدماء والمحدثين في تصوف ذي النون المصري وآراء • • بناءً على ذلك كله • نستطيع القول أن هناك خصائص شيسوفية منبثقة من الافلاطونية الحديثة ظهرت في أقواله ونظارياته • والتي حملت معها حقيقة التيارات الغنوصية التي نمت وترعرعت في احضان أصحاب مدارس النظريات المنحرفة عن المنهج الاسلامي •

وخاصه افلوطين لانه بقدر ما تأثر الفلاسفة بافلاطون • تأثر المتصوفة بأفلوطين • وكان افلوطين هو معلم السوفية الأول • ومرشدهم نحو المعرفة لله والسبيل الموصل الى ذلك • فجمعوا الفناء غايته • فوجب لهم ما ؟ وجب • وقدموه الى ما قدمه الله ورسوله • • متشبهين في ذلك بالمصادر الاجنبية الشيسوفية البعيدة عن هدى الاسلام وتعاليمه • ودليلنا على ما نقرر • أن الطريق السوفي لدى السوفية في الاسلام كانت عنايته بالجانب الالهي أكثر من غيره • وهذا من خصائص الافلاطونية الحديثة • كما ان هناك اتفاقاً واضحاً بين كلام السوفية في المعرفة وبين اتجاه الشيسونيين من رجال الافلاطونية الحديثة الذي يقوم على المعرفة والحد من التجريبي الحاصل عن اتحاد المعارف بالمعرف ثم كشف الاسرار الالهية • تماماً كما رأينا من أقوال ذي النون المصري • والتي لها مشابهة قوية بأراء افلوطين حيث قال " كثيراً ما استيقظ لذاتي تاركاً جسمى جانباً " • وحين نقب عن كل ما عداي • أو مسني ايماننا • بأننى انتنى الى عالم أرفع وأحسن بالحياة في اسنى مراتبها • وأشعر بهوحدتى مع الألوهية " (١)

وكان هذا القول هو تلخيص للطريق السوفي لدى السوفية في الاسلام سواء في الأسلوب أو الغاية أي أسلوب الرياضة والمجاهدة والتخلي من عوائق البدن للوصول الى مرحلة الكشف والمعرفة الالهية • وكانت بداية ثمار هذه الخصائص الشيسوفية التي ظهرت عند ذي النون المصري قد ظهرت وبشكل أوضح لدى البسطامي • • حيث نستطيع اعتباره الوارث الحقيقي لتلك الشيسوفية (٧) لهذا يمكننا اعتبار أقوال ذي النون ونظارياته مقدمة • • مهدت الطريق

(١) انظر : د • ابراهيم هلال نظرية المعرفة الاشراقية ج ١ ص ١٤ •

(٧) الشيسوفية : تعنى النزعة نحو المعرفة الالهية •

لأقوال ونظريات البسطامي • والآن لنمضي في دراسة ومناقشة آراء ونظريات الصوفيــــــــــــة
الفلاسفة الذين خرجوا بأقوالهم ونظرياتهم عن روح الدين الاسلامي ولنبداً بدراسة ابي يزيد
البسطامي وبصفته رائداً لهذا المركب المنحرف عن منهج الاسلام وبيادته •

ثانياً :

" ابو يزيد بسطامي " (١)

من صوفية القرن الثالث الهجري • يمكننا ان نحدد الاتجاهات العامة لمذهبه —
خلال أقواله وسلوكه في النقاط التالية :-

- ١ - مذهبه في الدنيا •
- ٢ - نظرياته المنحرفة عن المنهج الاسلامي • وسوف نركز هنا على نظرية الاتحاد لدى
البسطامي •
- ٣ - قوته الشعرية والخيالية كما تظهر في تفكيره والتي تخبر به الى جو غير اسلامي (٧)
وقبل أن نبدأ بمناقشة مذهب البسطامي في الدنيا • رأينا أن نتكلم أولاً عن مفهوم الدنيا
وآيات ونهاياته لدى المتصوفة في الاسلام •

ثم ننتقل بعد ذلك الى الكلام عن انواع الدنيا • وبيان المذموم منه والمحمود •

لقد ذكرنا في مواضع كثيرة من هذه الرسالة ان السمة الغالبة على المتصوفة
في الاسلام هي النزعة نحو المصرفة الالهية • وفي سبيل تحقيق هذه الغاية • فقد سلك
المتصوفة انواعاً شتى من اساليب الرياضة والمجاهدة من أجل تطهير النفس من عوائق البدن
وتتم هذه الرياضة والمجاهدة في خطوات معقدة يذكرها أئمة المتصوفة انتظاراً للكشف وتلقي العلم
القيسي (أي العلم اللدني) عن الله مباشرة ولكن جنون المداومة يبلغ أقصاه عندما يبلغ
الصوفي برهانه وبمجاهداته مرتبة الدنيا • فيقتصدون به الدنيا عن البشرية والاستغراق في
الألوهية • وهي حالة يصل فيها الصوفي الى درجة من القيصية والمذبول عن نفسه • (٢)
وهكذا يكون الدنيا بالمفهوم الصوفي له • أن يفنى الصوفي عن حظوظه • فلا يكون له فسي
شيء من ذلك حظ • وسقط عنه التمييز • فناً عن الأشياء كلها • بما غنى فيه وفي عبادته
السمي يقول ابو سعيد الخوارزمي : " علامة الثاني ذهاب حظه من الدنيا والاخرة الا من الله
تمالي • (٤)

(١) هو ابو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي كان جده مجوسياً (سنة ٢٦٦ هـ)

انظر الرسالة القشيرية ص ١٣ • طبقات الشعماني ج ١ ص ٦٥ •

(٢) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٥ •

(٣) انظر التعريف لمذهب اهل التصوف ص ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ الفتاوى الحديثية ص ٣١٤

(٤) نفس المصدر ص ١٥٠ طبعة سنة ١٩٧٠ •

والوصول الى درجة الفناء هذه • ليست أمرا سهلا • بل هو بطريق للمريانيين
والمجاهدة وقوة الجمعية • بحيث يستطيع الانسان ان يتخلص من حواسه ومن فكره ومن
مظاهر هذا الوجود الدنيوي • أى أن الطريق الى ذلك الفناء هو أن لا يتعلق الانسان
لا بالدنيا ولا بالآخرة كما يقول ابراهيم بن أسلم لرجل " أتحب ان تكون لله وليا • فقال
نعم • فقال • لا ترغب فى شئ • من الدنيا والآخرة وفرغ نفسك لله تعالى " (١)

ولكننا نقول ردا على هذه الفكرة • أن من الواجب على الانسان أن يشهد ما وهبه
الله له وملاحظه وراء من محرم الميبة • وعين الجود • فلا يغنى بالمعطى عن رؤية عطيته
ولا يشتغل بالمحبة عن مصطبها • وقد أمر الله سبحانه بالفرح بفضل ورحمته وذلك لا يكون
الا بروية الفضل والرحمة وملاحظتها • وأمر الله بذكر نعمه وآلائه • قال تعالى • (يا أيها
الناس اذكروا نعمة الله عليكم) (٢) • وقال تعالى : (فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون) (٣)
فلم يأمر الله سبحانه بالفناء عن شهود نعمته كما ذهب اليه المتصوفة • ومن هذا المفهوم
نرى أن ظاهرة الفناء والاقوال المعبرة عنها الصادرة من أئمة التصوف تتعارض صراحة ميسع
التنزيل • فضلا عن ان لها أصولا فى الديانات والمذاهب الاجنبية •

فمن جهة " هناك فناء مشابهها فى التصوف الهندى حيث وقف الى مرحلة الفناء ففى
النيرفانا وأك • معنى تلاشى الشخصية الانسانية " (٤) وهذه هى نفس الحالة لدى الصوفية
حيث وقفوا فى طريقهم الدرونى الى مرحلة الفناء والاستفراق فى الله بالكلية التام الى تلاشى
الشخصية الانسانية والاتحاد بالله • ومن ثم انكشاف ومسرفة ما فى الغيب • وهذه الحالة
ايضا لها أصل لدى النصارى إذ ان قوما من النسطورية (من فرق النصارى) قالوا : اذا
اجتهد الرجل فى العبادة وتركت التفذى باللحم والدم • ورفض الشهوات الحيوانية أو
النفسانية • تصفى جوهره حتى يبلغ ملاكوت السموات ويرى الله جهرة • وينكشف له ما فى
الغيب فلا تخفى عليه خافية فى الار • ولا فى السماء (٥) وهذه هى حالة الكشف والمشاهدة
لدى الصوفية •

(١) الرسالة القشيرية ص ١١٨ • قارن : ولاية إليه والطريق إليها ص ٢٨

(٢) سورة فاطر : ٣ (٣) سورة الاعراف : ٦٦ انظر مدارج السالكين ج ٣

ص ١٨٣ •

(٤) تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام د • محمد على ابوريان ج ١ ص ٢٨٦ •

(٥) الشهرستاني : الملل والنمل ج ٢ ص ٣٠ تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل طبعة منه ١٣٨٧ •

وكذلك انتهى الصوفية ايضا الى مثل هذه النتيجة . المتمثلة بظاهرة الفناء ولهذا
نرى ان التصوف كله ينتهى الى الفناء ، حيث ان مرحلة الفناء هي الفاية القصوى التى
يسمى اليها الولي . باعتبار ان الفناء يؤدى الى المعرفة التى ينزع اليها الصوفى
لأن المعرفة عند القوم (أى الصوفية) توجب غيبة المبدأ عن نفسه ^(١) وهذا المفهوم
نجد أن الولي — على حد قول ابن عربى — هو الذى يغنى عن نفسه ، وتلاشى شخصيته
ويبقى مستغرقا فى الالهية ، متحدا بها ، وفى هذا المعنى يقول ابن عربى فى تعريف
الاولياء " بأنهم المستغرقون فى عين الهمة الأحدية بفناء الانية " ^(٢)

ويظهر أن صفة الفناء هذه غابت على اولياء الصوفية ، وعندهم هو " نهاية الدريق
وعتبة الوصول الى الله وباب الولاية وقامها " ^(٣) كما ظهر من قول ابن عربى وغيره .

وبكلمة موجزة نستطيع القول بأن الفناء يكاد يجمع جميع المذاهب النظرية الفلسفية
الصوفية كالحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود . فقال ابو يعقوب النهرجورى قلت لأبى
يعقوب السوسى : هل يتأسف العارف على شئ غير الله عز وجل ؟ فقال : وهل يرى غيره
فيتأسف عليه ؟ قلت : فبأى عين ينظر الى الاشياء ؟ فقال : بعين الفناء والزوال ^(٤)

فلنلج من هذا القول دعوة الى القول بوحدة الوجود الناتجة عن نظرة ذلك العارف
الى الاشياء بعين الفناء والزوال .

وقال ابو سعيد الخراز : " اذا أراد الله تعالى أن يوالى عبدا من عبده فتح عليه باب
ذكره . فإذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب ثم رفعه الى مجالس الأنس به ثم أجلسه
على كرسى التوحيد ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار الفناء وكشف له عن الجلال والمظامة
فإذا وقع بصره على الجلال والمظامة بقى بلا هو حينئذ صار المبدأ زمنا فوقه فى حظه
سبحانه عزى من دعاوى نفسه " ^(٥)

ونجد فى هذه العبارة أثارا للقول بالحلول والاتحاد الناتجين عن ظاهرة الفناء
التي مر بها الصوفى .

(١) الرسالة القشيرية ص ١٤١

(٢) ولاية الله والطريق اليها ص ٨١

(٣) انظر نغم المصدر ص ٧٨

(٤) الرسالة القشيرية ص ١٤٢

(٥) نغم المصدر ص ١١٨ — ١١٩

وسمى ان تكلمنا عن مفهوم ظاهرة الفناء لدى الصوفية وأوضحنا غاياتها ونهاياتها
والا 'خطار التي يقع فيها الثاني من قبل بنظريات وأقوال منحرفة عن المنهج الاسلامي ■
كوحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد ■

نذهب الان الى بيان حقيقة الفناء وأقسامه وبيان المحمود منه والمذموم ، ولأبسن
تبيين في هذا الصدد كلام عميق (١) ، فقد ذهب الى أن الفناء ثلاثة أنواع ■

- نوع للكاملين من الأنبياء والأولياء وهو الفناء عن عبادة السوى .
- نوع للقاصدين من الأولياء والصالحين ، وهو الفناء عن شهوات السوى
- نوع لأهل النظريات الفلسفية الصوفية (أهل الوحدة والحلول والاتحاد) وهو
الفناء عن وجود السوى .

وفي نفس الوقت ، نرى ان الصوفية ذهبوا الى جعل المراتب ثلاث ، كل مرتبة تقابل
نوعا خاصا من أنواع الفناء ، فالصوفية يجعلون المراتب ثلاث ويقولون :

- ان العبد يشهد أولا طاعة ومعصية وهذا يقابل النوع الاول من الفناء .
- ثم طاعة بلا معصية . وهذا يقابل النوع الثاني .
- ثم لا طاعة ولا معصية . وهذا يقابل النوع الثالث .

فالمراتب الاول ، وهو الفناء عن عبادة السوى . فهذا حال النبيين وأتباعهم ■ وهو
ان يغنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه ، ويحب عن حب ما سواه ، وخشيته عن خشية
ما سواه ■ فهذا تحقيق توحيد الله وحده لا شريك له . ويدخل في هذا ان يغنى عن اتباع
هواه بطاعة الله ، أى هو الفناء عن ارادة ما سوى الله فلا يحب الا الله ■ ولا يهوى الا الله
ولا يعطى الا الله ، ولا يعبد الا اياه ■ ولا يطلب من غيره ■ وكمال العبد ان لا يريد
ولا يحب ■ ولا يرضى الا ما أراد الله ورضيه وأحبه . فهذا هو الفناء الدينى الشرعى
الذى بعث الله به رسله وأنزل به كتبه . وكذلك اذا نظرنا الى الشهود الاول المقابل لهذا
الفناء وهو ان يشهد العبد أولا طاعة ومعصية ■ فهو شهود صحيح من وجهة نظر
الاسلام فهو تفريق بين الطاعات والمعاصي ، قال تعالى : (تلك حدود الله ومن يطع
الله ورسوله يدخله جنت تجري من تحتها الأنهار خالد فيها وذلك الفوز العظيم ■ ومن

(١) وخاصة في الكتب التالية : اليهودية ، الفرقان ، مجموعة الرسائل والمسائل ثم رساله
(الصوفية والفقراء)

يمصر الله ورسوله ، ويتعمد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين (١)

وأما النوع الثاني من الغناء ، وهو البناء عن شهود السوى ، ويحصل هذا لكثير من السالكين ، فأنهم لفرط انجذاب قلوبهم الى ذكر الله ، وعبادته ومحبته ، لا يخطر بقلوبهم غير الله ، كما قيل في قوله تعالى : (وأصبح فؤاد أم موسى فارغا ان كادت لتبدي به لولا ان ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين) (٢) . قالوا فارغا من كل شيء الا من ذكر موسى ، تماما كما يتمرر الانسان لا من الا مور ، اما حب أو خوف أو رجاء ، فان قلبه يبقى منصرفا عن كل شيء الا عما قد أحبه أو خافه أو طلبه ، بحيث يكون استغراقه في ذلك لا يشعر بغيره ، فإذا قوى على صاحب الغناء هذا فإنه يغيب بوجوده ، عمن وجود ، ومعبود ، عن عبادته ، ومشهوده عن شهادته ومذكورة عن ذكره ، فيغنى من لم يكن وهى المخلوقات ويبقى من لم يزل وهو الرب تعالى .

أما اذا نظرنا الى الشهود الثاني المقابل لهذا النوع من الغناء ، وهو أن يشهد الصمد طاعة بلا مصية ، فيريدون به شهود القدر ، ويؤمنون ان المصية هى مخالفة الارادة التى هى المشيئة ، والناس كلهم داخلون تحت حكم المشيئة ، ولكن مع كسبون الأشياء كلها مشتركة فى مشيئة الله وقدرته فإنه يجب أن نفرق بين ما يأمر به الله سبحانه وبين ما ينهى عنه ، كما أنه يجب أن نفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . قال تعالى (أفجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم/تحكمون) (٣) . فالذين يذنبون أن القدر حجة كيف لأهل الذنوب هو من جنس المشركين الذين قال الله عنهم : (سيقول الذين أشركوا لولو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء) (٤) فأولئك الذين يذنبون ان القدر حجة لأهل الذنوب ، نجد هم اذا أذنبوا وارتكبوا الآثام قالوا هذا قدرنا ، أما اذا فعلوا الحسنات قالوا هذه من عند انفسنا فهو لا هم أهل الفسوق والضلال .

(١) النساء : ١٣ - ١٤

انظر : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٨٢ ، العبودية ص ١٥٢ ، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٩١ .

(٢) القصص - ١٠

(٣) القلم : ٣٥ ، ٣٦

(٤) الأنعام : ١٢٨

أما أهل الهوى والرشاد ■ إذا فعلوا حسنة شكرها لله عليهم وقالوا هذه نعمـــــــــــــــــه
من الله أنعم علينا بها ■ وإذا فعلوا سيئة يستغفرون الله ويتوبون إليه منها ■

أما النوع الثالث من الإغناء وهو الغناء عن وجود سوى ■ فهو غناء أهل الوحدة
بحيث يزعمون أن وجود الخالق هو وجود المخلوق ■ فلا فرق بين المبدئ والرب ■ كما فسر
به كلام الحلاج ■

بينى وبينك انى تزاحمنى فارفع بحقك انى من البين
فإن قوله (بينى وبينك انى تزاحمنى) خطاب لغيره وأثبت انية بينه وبين ربه • وكذلك يقول
" فارفع بحقك انى من البين " طلب من غيره أن يرفع أنيته • وهذا المعنى الباطل هو
الغناء الفاسد وهو الغناء عن وجود سوى ■ فإن فيه طلب رفع الانية وهو طلب السناء •
فى حين أن عقيدة التوحيد الاسلامى قد نزهت الله سبحانه عن مخلوقات وأوضحت أن
الخالق سبحانه مبين للمخلوقات • وليس فى مخلوقاته شىء من ذاته ■ وأنه يجب افسراد
القديم من الحادث ■ وتمييز الخالق من المخلوقات •

أما إذا نظرنا الى الشهود الثالث المقابل لهذا النوع من الغناء الفاسد • فنجد
شهوداً فاسداً ايضاً • وهذا الشهود هو أن لا يشهد المبدئ طاعه ولا معصية ■ ويكون
صاحبه فى مرتبة يرى فيها أن الوجود واحد • وهذا هو غاية الولاية عندهم ولكنه فى الحقيقة
فسق وضلال ■ مخالف للكتاب والسنة • فأنذى عليه سلف هذه الامة وسائر ائمة الهدى والحق
الى يومنا هذا بل الى يوم القيامة • أن الله سبحانه وتعالى خالق كل شىء • وهو ربه
ووليّه • وهو المعاقب والنشيط بالطاغى وينهى عن المعصية • (١)

-
- (١) انظر : ابن تيمية : الرسالة التدمرية ص ١٣٧ - ١٣٨ الطبعة الثانية سنة ١٣٩١
بيروت الفرقان بين اولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٩١ - ١٢٠ طبعة سنة ١٣٩٠
مجموعه الرسائل والمسائل ج ١ ص ٨٢ - ٨٣ (لجنة التراث العربى بدون تاريخ
المبودة : ص ١٥٢ - ١٥٣) (المكتب الاسلامى للطباعة والنشر)
مجموعه الرسائل الكبرى ص ٩١ - ١٥٥ ج ٢ طبعة سنة ١٣٩٢ هـ الطبعة الثانية
قارن : ابن قيم الجوزية : طبريز : دار نهج باب السعاده ص ١٠٦ - ١١٥ ■
٣٣٣ - ٣٥٠ نشر دار الكتاب العربى بيروت
مدارج السالكين : ص ٣٦٨ - ٣٨٠ ج ٢ • ٤٣٠

والآن ، سنتناول الاتجاهات العامة لمذهب ابي زيد الصوفي :

١ - مذهب في الفناء

ان فكرة الفناء عند البسطامي تقوم على غاية قصوى في نفسيته ، وهي الاتحاد بالله والاستفراق به بالكلية . يقول نيكلسون : " ان البسطامي هو أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفي " (١)

وقد كان للبسطامي ما أراد ، فان سطحاته وأذواقه ومواجيده - التي سنتكلم عنها فيما بعد تعطينا صورة واضحة عن فناءه عن نفسه ، وتلاشي شخصيته ، والاستفراق في ربه والاتحاد به . ولنا دليل على هذه الفكرة من أقواله ، ومنها :

أ - " للخلق أحوال ، ولا حال لعارف ، لأنه محبت رسوله ، وفنيت هويته بهوية غيره وفنيت آثاره بآثار غيره " (٢)

فإذا تدبرنا هذه العبارة نرى كيفية استخدام لفظ الفناء بالمعنى الصوفي لدى البسطامي ، والمقصود منها الاتحاد بالله ، والاستفراق بالكلية بعد تلاشي الشخصية . ب - " رأيت رب المزة في النوم ، فقلت يارب : كيف أجذك ؟ فقال : فارق نفسك وتعال الى " (٣)

ومنى هنا نرى ان ابا يزيد قد انتهى في مواجهة الى الفناء عن نفسه ، والبقاء في الألوهية والاتحاد بها ، ولايم هذا الاتحاد الا بعد وجد شديد مقرون بالاضطراب والحركة والانفعال العميق بحيث يصل الصوفي الى درجة من الغيبوبة والذهول عسى نفسه ، ولا ينسب لنفسه تولا ولا فعلا كما . سيتضح لنا هذا بعد قليل .

وبالجملة ، فأنا نلمح من عبارات ابي يزيد المتقدمة دعوة الى الفناء في المجاهدة من أجل الوصول الى الله او الفناء فيه والاتحاد به ، لأن الفناء بالمفهوم الصوفي المأم اما هو الطريق المؤدى الى المصرفة .

(١) نيكلسون : في التصوف الاسامي وتاريخه ص ٧ ، ٨ ترجمة د . عفيفي طبعة سنة ١٩٦١

(٢) القشيرية ص ١٤١ ، طبقات الصمراني ج ١ ص ٦٦ .

قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص .

د . محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهباً ص ٢٣٦

(٣) الامام الصمراني : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦٥

■ - نظرية الاتحاد لدى البسطامي :-

ان بدايات البسطامي في تصوفه كانت سنية ■ الا أن الأرضية التي مهدها له ذوالنون المصري من جهة ■ وتزايد الاقبال على المذاهب والثقافات الأجنبية وانتشارها في البيئة الاسلامية ■ وخاصة التيارات الفنوصية ■ كل هذه وتلك ■ قد ساعدت على تجاوز البسطامي الحدود السنية والانجراف وراء التيارات الفنوصية .
لهذا نجد - وان كان تصوفه يندرج في عداد الحركة الصوفية السنية - أن قسما كبيرا من أقواله المسماة بالسطحات قد أدت الى ثورة الفقهاء عليه وقالوا بمرؤته عن الدين لأنه كاد أن يقول فيها بوحدة الوجود التي لا يمكن التوفيق بينها وبين عقيدة التوحيد الاسلامية ولكن الحقيقة تقول : بأنه كان من "أرائل الذين يهدوا لظهور هذه النظرية في العالم الاسلامي فيما بعد " (١) .

فمن اقواله المعبرة بوضوح عن نظرية الاتحاد لديه (أي الاتحاد بين المحب والمحبوب أ - مما تقدم نستطيع ان نرى ان ابن يزيد قد تطرف في ذوقه مما أدى الى تطرفه في القضاء على نفسه والبقاء في الألوهية والاتحاد بها ، وحينما يتم الاتحاد - في نظر البسطامي - بين المحب والمحبوب (أي بين الصوفي وبين ربه) نرى ان الإشارة تختفى الى كل من الصوفي والله لان الإشارة الى كل منهما تصبح عين الآخر لانهما في حال اتحاد تام . وفي هذا المعنى يقول ابو يزيد البسطامي : " رفعني مرة (أي الله) فأقامني بين يديه وقال لي : يا أبا يزيد ان خلقى يحبون ان يروك . فقلت : زيني بوحدا نيتك والبسني أنا نيتك وأرفعني الى أحديتك ■ حتى اذا رأني خلقت قالوا رأيناك ■ فتكون انت ذاك ولا أكون أنا هناك " (٢) .

تلمس من عبارة " اذا رأني خلقت قالوا رأيناك " دعوة الى القول بالاتحاد التام بينه وبين ربه بعد رفع أنيته (وأرفعني الى أحديتك) وعندها تتلاشى شخصية وشغنى هويته بهوية ربه وتصبح الإشارة الى كل منهما هي عين الآخر (فتكون انت ذاك ولا أكون أنا هناك وهذا هو الغناء الناتج عن الاوهام والخيالات الفاسدة في كثير من الاحوال .

- (١) انظر د . محمد مصطفى حلي : الحياة الروحية في الاسلام ص ٢١٢
قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٤ .
(٢) اللوح السلطاني ص ٦١ . الثورة الروحية في الاسلام ص ٢١ . الحياة الروحية فسي الاسلام ص ١٠٣ - ١٠٤ . الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي ص ٦٩ - ٧٠ .
نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٥٩ . التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٨ .
سطحات الصوفية ص ٢٨ .

ما تقدم • نستطيع ان نرى ان أبا يزيد قد طلب من الله ان يخلق عليه ثوب الألوهية
• متكلم بصيغة المتكلم بعد الاتحاد المطلق بالله • حيث يقضى هو عن نفسه ولا يكون ثمة
الا الله • حتى اذا رأى النار أبا يزيد قالوا رأينا الله وعند ما أجابه الله - على حد زعمه
على طلبه هذا • فأذا هو يقترب رويدا رويدا حتى غرب خيمته بأزاء الجرش وتلاشى نهايته
ونطق : سبحانى ما أعظم شأنى • وقال : لا إله الا أنا فما عبدنى ^(١) وسوف نتناول بحث
هذه الفكرة بالتفصيل بعد قليل - ان شاء الله •

ب - لقد تطرف ابو يزيد في الكنا • تطرفا أخرجه الى جو غير اسلامى • باتفاق اهل
المسلم والايمان • لأن تطرفه أدى به الى القول بنظريات فلسفية صوفية وهمية قالها أناس
من غير أمة الاسلام • كوحدة الوجود والاتحاد •

قال : " خرجت من يا يزنى كما تخرج الحية من جلدها • ونظرت فإذا الماشق
والممشق والمشق واحد • لأن الكل في عالم التوحيد واحد " ^(٢)

وفهم من العبارة التى تحتها خط خاصة • والمضمون العام لعبارة عامة أنه يريد
القول بوحدة الوجود • ويمكن القول بأن مثل هذه الأفكار هى البذور الأولى لنظرية
وحدة الوجود فى العالم الاسلامى •

ما تقدم • نستطيع ان نرى النهاية التى يرمى اليها البسطامى فى تجربته الصوفية
وهى الاتحاد الكامل بالله • بحيث يصير المحب • ابو يزيد • والمحبوب • الله • شيئاً
واحداً فتكون الإشارة الى الواحد عين الإشارة الى الآخر • وبعد الاشتغاق فى ربه

(١) د • محمد مصطفى خلى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٢١٣

قارن • د • ابراهيم هلال : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٤

(٢) اللوح للطوسى • تحقيق د • عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ص ٤٦١ •
طبعة سنة ١٣٨٠ هـ •

قارن : الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢١٤ الحياة الروحية فى الاسلام ص ١٠٣ • ١٠٤

محمد البهلى النبال : الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى ص ٦٦ • ٢٠ •

طبعة سنة ١٣٨٠ هـ • تونس •

د • ابراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى ص ٢٥٩

• ابراهيم هلال : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص •

د • عبد الرحمن بدوى : مخططات الصوفية ص ٢٨ •

والاتحاد به ■ تختفى هذه الاشارة لانعدام المشير ■ فلا يصير غير واحد هو الكل في الكل (١) وسوف يتضح لنا هذا المفهوم أكثر عند كلامنا - بعد قليل - عن الملاح الرئيسية فسى شطحات ابي يزيد •

٣ - بالنسبة الى قوته الشعرية والخيالية كما ظهرت في تفكيره والتي خرجت به الى جو غير اسلمى •

يحكى لنا ابو يزيد عن نفسه - حكاية خيالية لا يقرها عقل ولا شرع - فيقول عن نفسه أنه طاف بالجنة وشجرة الاحدية • فوجدها مجرد خدعه • وهذا مخالف للمفاهيم الاسلامية للجنة وما حولها •

فيصف نفسه في حبه لله ومراحه اليه بأنه طائر يسبح في فضاء اللانهاية ■ متحرر من قيود الزمان والمكان • يطير في سما • المهمة " ويدخل في فلك " التنزية " وشاهد شجرة الأحدية ■ وله جناحان من الديومة يطير بهما في ميدان الأزلية ■ وكأن أبا يزيد في مصراجه هذا يقول بأنه لا يتحقق الوجد والسكر المفضى الى الاتحاد الا اذا كان السوفى في غيبه تامة عن شعوره • محمربأنه طائر معلق في النخاء اللانهاى لا تحده حدود المكان والزمان فلا يشعر بما حوله • يقول : " أول ما صرت الى وحدانيته فصرت طيرا جسمه من الأحدية ■ وجناحاه من الديومة ■ فلم أزل أطيّر في هوا الكيفية عشرين سنين حتى صرت الى هوا مثل ذلك مائة ألف ألف مرة ■ فلم أزل أطيّر الى أن صرت فسى ميدان الأزلية • فرأيت فيها شجرة الاحدية (ثم وصف أرضها وأصلها وفرعها وأغصانها وثمارها) ثم قال : " فنظرت فعلمت ان هذا كله خدعة " (٢)

(١) شطحات السوفية ص ١٤ ■ الغامقة السوفية في الاسلام ص ٣١٧ تاريخ الفكر الفلسفى في الاسلام ج ١ ص ٢٦٢ •

(٢) اللوح الطوسى ص ٤٦٤ • د • عفيفى : الثورة الروحية في الاسلام ص ٢١٣ شطحات السوفية ص ٢١

وفى ختام بحثنا لأبي يزيد ■ نرى أن نعطي صورة متكاملة عن الملامح الرئيسية
لشطحاته ، حتى نؤكد ما ذهبنا اليه فى الفقرات السابقة ■ من أنه خرج بأقواله السي
جو غير اسلامي .

وهذه هى أهم الملامح التى يمكن ان نستخلصها من أقواله المسماة بالشطحات :-

١ - يحاول ابو يزيد ان يجرد الامور الدينية من كل ما يشعر بالحس فيها . وهذا
ما نجده واضحاً فى نظراته الى الجنة والنار وأفكار ما ديتهما ، وبالتالى يذهب
الى أفكار الجزاء عامة . وفى هذا مخالفة واضحة للكتاب والسنة . اذ يرى البسطامى
أنه لم يكن لله ان يلجأ الى الجزاء ، ثواباً كان أم عقاباً ، لأنهما من الامور
الحسية والمادية ، بحيث كان على الله ان يترفع عنهما ■ وفى هذا استهتار
سافر بالجنة والنار . وأنه ليبالغ فى توكيد هذا المعنى ، حين يتطوع ليفدى كل
اولئك الذين يريد الله ان يدخلهم النار ، او ان يمتلئها ، واما الجنة عند
لمبة صبيان يقول : " ما النار لأستندن اليها غدا وأقول : اجعلنى لأهلها
فداء ، اولاً بلمعنها ، ■ الجنة ؟ لمبة صبيان " (١)

وقصارى امر الجنة عند ■ ان تكون مجالا لرؤية الله فقط ، بحيث لو حجب الله
عنهم عباد ■ من رؤيته وهم فى الجنة : " لأستفاثوا بالخروج من الجنة كما يستفث
أهل النار بالخروج من النار " (٢)

لهذا نرى ، اذا كانت رابعة المدونة لها رأى لا يخلو ظاهرة من التمريض
بأهل الجنة وهم يفتشون الأبقار ■ ولكن البسطامى يزيد استهتاراً بأنكسار
العذاب الحسى او الثواب الحسى .

وهذه البسطامى الى أبعد من هذا ■ بل أراد أن ينكر على الله عز وجل
ان يعذب البشر ، ويستر على المشيئة الالهية فى ذلك ، فيرى ان ليس لله
ان يعذب البشر لان الانسان عظام جرى عليها قضاء الله ، فما ذنبها ان هى
أخطأت ■ فقد جاز ابو يزيد على مقابر اليهود ، فقال : " ما هؤلاء حتى تعذبهم

كف عظام جرت عليها القضايا ، أعف عنهم (١) .

ولكن هل كان البستاني على قرب من الكتاب والسنة عندما نطق بهذه الأقوال ؟ وهل علم أن الله سبحانه قد خلق الكون ، ثم خلق الانسان لاستعمار هذا الكون واستغلاله وليكن خليفة الله في أرضه ؟ رفضت المشيئة الألهية أن لا يعز هذا الانسان يضيع في مناهاات الظالم والجهال ، فخلق له الدين ، ليصلح أمره في الدنيا والآخرة . قال تعالى : (فمن يعمل مثال ذره خيرا يرى . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يرى) (٢) . وفي هذا تهديد ووعيد بالثواب والعقاب اللذان ذهب أبو يزيد الى انكارهما .

ولكننا رأينا في أقوال أبي يزيد أفكارا واضحا لمادية الجنة والنار والجزاء عامة وفي هذا - كما قلنا - مخالفة صريحة للتنزيل . وكان الجهمية (أصحاب جهم بن صفوان) قد قالوا بهذا - وقالوا بأن الجنة والنار لا بد من فنائها لأنها حادثتان (٣) ولهذه الفكرة أيضا اسامر قديم لدى الفلاسفة اليونان ، وخاصة سقراط وأرسطو اللذان أكدا بأن الجزاء ليس ماديا على الاطلاق ، فقد قال أرسطو ومن قبله سقراط ، بأنه لا حشر ولا بعث (٤) . وقام الامام الشافعي وهاجم هذه الافكار الباطلة المخالفة للنصوص الدينية . فذهب البستاني الى قولهم ، ما قاله أرسطو من قبل من انكار الحشر يوم القيامة فقد قرأ عند أبي يزيد يوما (يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا) (٥) فهاج ثم قال : " من كان عنده (يعني الله) فلا يحتاج أن يحشر لأنه جليسه أبدا " (٦)

(١) شطحات الصوفية ص ٣١ .

(٢) الزلزلة : آخر آية .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٨٧ طبعة سنة ١٣٨٢ تحقيق عبد العزيز الوكيل .

(٤) نفس المصدر ج ٢ ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٥) مريم : ٨٨ .

(٦) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ١ ص ٤١ .

٢ - ان البسطامي في تجربته الصوفية يشمر بارتفاعه فوق منزلة الأنبياء حتى منزلة سيدنا محمد (ص) بحجة أن لواء محمد لا يزال جميعا يتحدث عن الجنة والنار أما لوائه - على حد زعمه - من نور وتحتة الجن والجان والانس وكلهم ممن الأنبياء ، فضرِبَ خيمته ازا' العرش وقال : " تا الله ان لوائي أعظم من لواء محمد (ص) . لوائي من نور تحتة الجن والجان والانس وكلهم من النبيين (١) هذا ما تخيله له مخيلته الفاسدة ، وما جره عليه هذا القنا' الذي يعيش فيه . لأن الرسول صلى الله عليه وسلم سيد ولد آدم على الاطلاق (انا سيد ولد آدم ولا فخر)

وما أن البسطامي قد ارتفع فوق مرتبه الانبياء اجمعين لأنه لحق بالملأ الاعلى فان شفاعته - في نظري - ستكون على قدر منزلته ، وبهذا فسوف تتجاوز حدود شفاعة الأنبياء ، ان كل نبي سيطلب من الله أن يشفعه في أمته وأهله ملتته . أما أبو يزيد فان شفاعته ستمتد الى الناس اجمعين لأنهم في نظره .

لقمة طين . وهل يكبر عنده ان يشفعه الله في لقمة طين وقد وصل ما وصل اليه من مرتبه فوق مرتبه الأنبياء ؟ قال : " ان آدم عليه السلام باع حضرة ربه بلقمة لـ شفعني الله في الأولين والآخرين . لم يكن ذلك عندى بكبير ، غاية الأمر أنه شفعني في لقمة طين " (٢)

٣ - لقد رأينا من قبل ان البسطامي يحاول ان ينتهى في أدواقه الى القنا' عن نفسه والاستفراق بربه ، والاتحاد به . ولهذا نراه يتدرج خطوة خطوة على حسب زعمه . فبعد أن تجاوز مرتبة الأنبياء ، لم يبق أمامه سوى خطوة واحدة وهي اللحق بالآلوهية نهائيا ، فمسير هو والله شيئا واحدا .

فذهب أبو يزيد في مسراجه يلتزم من الله ان يخلق عليه ثوب الأولوهية ، ويألق لسانه عن نفسه . فيتحدث بصيغة المتكلم فيعنى عن نفسه بالكلية ولا يكون ثمة الا الله . فأذا رأى الناس أبا يزيد قالوا رأينا الله . وفي هذا المعنى يقول أبو يزيد في مسراجه الخيالي " رُغمي الله مرة فأقامني بين يديه " (٣)

(١) شطحات الصوفية ص ٣٠

(٢) شطحات الصوفية ص ٣١

(٣) انظار ص من هذه الرسالة .

ولما أجابه الله الى طلبه ، وخلق عليه رداء الربوبية ، صرخ صرخته الرهيبة :
 " سبحانه ما أعظم شأنى " . ولكن البسطامى لم يثبت الى عهد هذا الحد كعادته ،
 فأراد ان يسمو فوق مقام الألوهية ذاتها . وكان له ذلك حسب اغواء الشيطان له ، فصاح
 بهذه العبارة الفاسدة : " طاعتى لى يارب أعظم من طاعتى لك " و " بطشى به (أى بالله)
 أشد من بطشة بى " (١) . ثم يرتفع بهذه التخيلات الوهمية ، والتلميحات الابليسية الى
 ذروة الحد حين قال : " لأن ترانى خير لك من ان ترى ربك ألف مرة " (٢)
 فهذه أقوال واتجاهات ليست من وحي الاسلام فى شئ ، وانما يمكن أن نلتصق أصولها
 فى المذاهب والثقافات الأجنبية من فلسفة يونانية وديانة هندية وأفكار فارسية ، حيث
 كان البسطامى من أهل خراسان ، وكان جده زرادشتيا ، وشيخه فى التصوف كرديا (٣)
 وينقل لنا الطوسى : أن ابن سالم قال : " فرعون لم يقل ما قاله ابو يزيد " (٤)

لهذا نرى : أن الحالات المعبرة عن الشطح بعيدة كل البعد عن روح الدين
 الاسلامى ، بل وبعيدة عن التفكير المنطقى السليم ، لأنها تعبير مجزول عن الشعور .

والذى يستفاد من أقوال البسطامى السابقة الذكر ، أنها كانت بداية القول بما يشبه
 الحلول ، وان هذا ليس نتاجا لاتجاه اسلامى سليم ، وانما هو وليد تلك النظريات
 والمذاهب الأجنبية التى تأثر بها التصوف الاسلامى عامة وابو يزيد البسطامى خاصة . (٥)

وكفىنا هذا القدر من تصوف ابى يزيد ، والذى يمكن اعتباره أرضا خصبة لمدرسة
 الحلاج ، حيث نمت وترعرعت تلك المبادئ البسيطة عن الحلول لدى البسطامى ،
 واكتملت وأصبحت نظرية واضحة المعالم ، ظاهرة للعيان لدى الحلاج . وكان الحلاج
 امتداد لمذهب البسطامى وخاصة فى نظرية الحلول .

(١) شطحات الصوفية ص ٣٠

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٨٠

(٤) اللوح ص ٤٧٢

(٥) انظر : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥ - ٦ .

ثالثا :- الحلاج (١)

تمهيد :-

قبل أن نبدأ بدراسة ومناقشة آراء الحلاج الصوفية ومذهبه ، رأينا أن نبدأ بذكر مقتطفات من آراء القداي والمحدثين المتعلقة به ، والتي ستعطينا صورة واضحة من أخبار الحلاج واتجاهاته وسلوكه .

١ - يروى ابن النديم في " الفهرست " : قرأت بخطاب الحسين بن عبد الله بن أحمد بن أبي طاهر الحسين بن منصور الحلاج ، وكان رجلا محتالا مشعبذا ، يتماطى مذاهب الصوفية ، يتحلى أنفاظهم ، ويدعى كل علم ، وكان صغرا من ذلك ، وكان يصرف شيئا من صناعة الكيمياء ، وكان جاهلا مقداما متدهورا . . . مرتكبا للمعاصي يدمر عند أصحابه الإلهية ، ويقول بالحلول ، ويظهر مذاهب الشيعة للطوك ، ومذاهب الصوفية للعامة . وفي تضاعف ذلك يدعى أن الإلهية قد حلت فيه ، وأنه هو هو تعالى الله جل وتقدس عما يقول هؤلاء علوا كبيرا .

قال : وكان ينتقل في البلدان ، ولما قبر عليه سلم إلى أبي الحسين علي بن عيسى فنظاره ، توجده صغرا من القرآن وعلومه ، ومن الثقة والحديث والشعر وعلوم العرب . . . وأمر به فحلب . (٢)

(١) هو أبو محمد الحسين بن منصور الحلاج ، وكان من أهل بيشا إحدى مدن فارس (لذا فأصله من مجوس بلاد فارس) ولد سنة ٢٤٤ هـ . نشأ في واسط بالعراق . وفي سنة ٢٩٢ هـ أصدر ضد ابن داود الأسفهانى الظاهري فتواه ، والتي كان من أثرها أن يقبر عليه للمرة الأولى . ولكنه فر من السجن ثم يقبر عليه ثانية سنة ٣٠١ هـ . ومكث في السجن ثماني سنوات . ثم قدم للمحاكمة سنة ٣٠٩ هـ . وحكم عليه بالإعدام مع غيره بالسياط قطعت يده ورجلاه ، وبفصل رأسه ، ثم حرقوا أشلاءه بالنار . وألقيت بعد ذلك في مياه دجلة . وكان ذلك ببغداد بباب الطالق يوم الثلاثاء . لست بقين من ذي القعدة سنة ٣٠٩ هـ .

رسبب إعدامه مقالته (أنا الحق) وهي المقالة التي أعلن فيها اتحاده بالذات الإلهية . بالإضافة إلى مبدئه في الحج الداعي بأن يحج الإنسان في بيته الخاص بعد أن يظهره ويدفنه . كان أصحابه يعتقدون فيه القدرة على أحياء الموتى وأبراء المرضى ، واختراق الأشياء وكشف الأسرار .

(أنظر طبقات الشمراني ج ١ ص ١٥ ، ٩٢ . الحياة الروحية في الإسلام ص ١١١ - ١١٢ الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي ص ٧٤ . الفهرست لابن النديم ص ١٩١)

(٢) الفهرست لابن النديم ص ١٩١ .

■ عن جندب بن زادن الواسطي — وكان من تلامذة الحلاج — قال : كتب الحسين بن منصور كتابا جاء فيه : السلام عليك يا ولدي ■ ستر الله عنك ظاهر الشريعة وكشف لك حقيقة الكفر ■ فإن ظاهر الشريعة كفر خفي ، وحقيقة الكفر معرفة جليلة (١)

وفي هذا الكلام قلب للمفاهيم الاسلامية من حيث الكفر والايمان ■ فالشريعة في نظر الحلاج كفر ■ والكفر معرفة جليلة ، وفي هذا بعد واضح عن الاسلام ومبادئه ■ يقول الامام الشعراي عنه : والمشايع في أمره مختلفون ■ رده أكثر المشايخ ونفوه وأبوا أن يكون له قدم في التصوف (٢)

■ قال الحلاج :

كفرت بدين الله والكفر واجب لدى وعند المسلمين قبيح
أنا الحق والحق للحق حقيق لا من ذاته فما ثم فسر (٣)
وهنا نجد كفر الحلاج الصريح بدين الله ■ وليس بعد الكفر ذنب ■ لأنه يشعر أن لا فرق بينه وبين الذات الالهية ، لأنه متلبس بها ولا فرق بينه وبينها ، ونفهم من هذا القول دعوة صريحة الى القول بالحلول التام بين الحلاج وبين الذات الالهية حتى بلغ الى مرتبة أنه هو الحق ، ومن هنا كان كفره بدين الله .
٥ — وفي هذا المعنى يقول الحلاج ، مفرقا بين المتصوف والصوفي :
" من أشار اليه (أي الله) فهو متصوف ، ومن أشار عنه فهو صوفي " .
ومن هنا نرى أن الصوفي في نظر الحلاج هو من اتحد بالله اتحادا نهائيا بحيث تكون الإشارة الى الله واليه واحدة ، ونفهم ذلك من عبارة " ومن أشار عنه " أي من تحدث عن الله بصيغة المتكلم ■ بحيث يدعى الصوفي عن نفسه بالكناية ولا يكون ثمة إلا الله . وقد رأينا هذا الموقف بالذات عند أبي زيد البغدادي في مراجعته .
ويقول الحلاج مؤكدا ما ذهبنا اليه : " الصوفي وحداني الذات لا يقبله أحد فهو المشير عن الله تعالى : وإلى الله (٤)

ولهذا نرى أن الحلاج في مجال تفرقه بين المتصوف والصوفي ، أن الصوفي يفسر بين الرب والسيد والـ المتصوف فيكون قد اتحد بالذات الالهية حتى صار يتكلم عنهما باسمها ، ومن هنا كان قول الحلاج : " أنا الحق " .

- (١) معجميون : أخبار الحلاج ص ٦٢ — ٦٣ سنة ١٩٣٦ مكتبة المثنى ببغداد
- (٢) طبقات الشعراي ج ١ ص ٩٢ ، قارن : اليافعي ، نشر المحاسن الخالية ص ٢٨٧ الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٣٣٦
- (٣) ماسنيون : (أخبار الحلاج) ص ٩٩ — ١٠٨
- (٤) طبقات الشعراي ج ١ ص ٩٣ قارن د . عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف في الاسلام ص ١٤

٦ - روى ابن النديم في "الفهرست" السبب في القبض على الحلاج : في أن الحلاج ومريديه كانوا يجتمعون في مكان خفي ويتكلمون بكلام مفكر ، فسمعتهم امرأة ، وصادف أن لقيها صاحب الشرطة ، وأخبرته بالأمر فقبض عليه ، وكانت نهايته المحتومة جزاء على ما اعتقه من آراء هدامة (١)

٧ - روى الامام الشعمراتي في الطبقات أن عمرو بن عثمان المكي - رأى الحسين بن منصور الحلاج يوماً وهو يكتب شيئاً فقال ما هذا ؟ فقال : هو ذا أعارض القرآن فدعا عليه وهجره وكان عمرو بن عثمان يلعن الحلاج ويقول : لو قدرت عليه لقتلته فقلت بأى شيء وجد عليه الشيخ ؟ فقال : قرأتاية من كتاب الله عز وجل ، فقال يمكنني أن أقول أو أؤلف مثله وأتكلم فيه . (٢)

٨ - ان قرار اباحة دم الحلاج كان مضجاً على دعواه القاتله : بأن الانسان اذا أراد الحج وعجز عنه ، فليعمد الى غرفة من بيته ، فيطهرها ويطيها ويحيط بها بها ، ويكون كمن حج البيت فطالبه القاضي وسأله عن الكتاب هل هو من تصنيفه ؟ فأجاب الحلاج بالايجاب . فقال القاضي له : عن أخذته ؟ فقال : عن الحسن البصري فقال له القاضي : كذبت يا مرائي الدم امير في كتب الحسن البصري شيء من ذلك . (٣)

ونرى أن موقف الحلاج هذا بالنسبة الى الحج فيه بعد واضح عن تعاليم الاسلام كيف لا ؟ وقد كفر بدين الله - كما أوضحنا قبل قليل ، فهل علم الحلاج الذي اراد ان يقول أو يؤلف مثل القرآن أن الله سبحانه قد علق فريضة الحج على الاستطاعة ؟ والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً (٤) وأن من ملك الزاد والرحلة - كما أبان لنا رسول الله (ص) فقد وجب عليه الحج والا فلا . ومن جهة أخرى نجد أن موقف الحلاج هذا بالنسبة الى الحج فيه اثر واضح للقرامطة من غلاة الشيعة . وكذلك يعتبر ابن الراوندي الطائفة (تسنة ٢٥٠ هـ) رائد الحلاج في رأيه . حيث أكد ابن الراوندي أن الطوائف حول البيت الحرام ، كالطوائف حول غيره من البيوت

(١) طبقات الشعمراتي ج ١ ص ١٣ ، ٧٦ د . ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٣١٧ .

(٢) طبقات الشعمراتي ج ١ ص ١٤ ، ١٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٩٣ .

(٤) آل عميران ٩٧ .

وهذا نصل الى رأى قاطع بأن الحلاج كان تلميذا للقرامطة من غلاة الشيعة ، بل داعيا قرامطيا لهم . فقد نادى بهدم الكعبة والحج فى البيوتات الخاصة . فى الوقت الذى كان القرامطة يتهبأون فعلا لهدمها . ولقد قام القرامطة بهدم الكعبة . ولهذا نرى أن فترة الحلاج بالحج المعنوى قد حققه القرامطة استكمالاً لرسالته . جاء سميد الجنابى ودخل الكعبة ، وقتل الناصر فى المسجد الحرام ، واقتلع الركن . ومنع الناس من الحج . (١)

وانا ربطنا هذه الفكرة الحلاجية بالحج المعنوى ، بفكرتى رابعة والبسطامى . وسخطهما على ذلك الصمد المعبود فى الارز (البيت الحرام) على حد تعبيرهم من خلال أنكارهم لمادية الثواب والعقاب . كان ذلك كله مقدمة لفلسفة انكار التكليف الشرعية عند الواصلين كما يزعمون . (٢)

ومن هنا . فإن مذهب الحلاج السوفى يعتبر أول أنواع التصوف الفلسفى الواضحة . المعالم فى التصوف الاسلامى . حيث أن أقواله وشطحاته تدخل ضمن إطار مذهبى واحد وتندرج تحت نظرية فلسفية محكمة الربط . (٣)

فقد عاشر الحلاج تجربته الصوفية بأرائه وشطحاته ، ووقف عليها نفسه حتى مات . فبقول :

اقتلونى يا ثانى
ان فى قتلنى حياتى
وماتنى فى حياتى
وحياتنى فى ماتنى

وكان سميداً بهذه النهاية التى عجلت بخلاصه من هذا الحجاب الجسدى الذى يمشى فيه . ونجد ان لهذه الفكرة أصولها فى فكرة الخلاص المسيحى القائلة بأن لا سعادة الا فى خلاص الروح من جسده .

(١) الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٣٢٣

(٢) شطحات الصوفية ص ٢٦ - ٣٤

قارن : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٣٢٣

(٣) د . محمد على ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٣٦٩

أنا سننضم في دراستنا للحلاج ومذهبه الصوفي ، معتمدين على ما أرخه مؤلفو واحشو
التصوف من المسلمين قديما وحديثا ، ثم أنه لا نفوتنا آراء المستشرقين في هذا الشأن
وعلى رأسهم ما سنمون الذي كان أكبر دأروهم في تحيا الحلاج ومذهبه .

ومن خلال دراستنا هذه ، سنقدم أوضح الآراء عن الحلاج ومذهبه من خلال مناقشة
موقف الحلاج الصوفي ، وسوف تكون هذه المناقشة بعيدة عن العطف على نهاية الحلاج
ومآساته ، وبعيدة عن التعصب له أو ضده ، ومعيدا أيضا كل البعد عن التسامح ، لأن
هدفنا من هذا البحث ككل هو رؤيتنا الواضحة عن تصوفه ومذهبه الذي عاشه لمعرفته
مدى قربه أو بعده عن روح الدين الاسلامي .

ومن خلال دراستنا الكثيفة لنهج الحلاج الصوفي ، رأينا أنه يتدرج بأرائه —
الحلول INCARNATION الى الاتحاد UNITIVE فالوحدة المطلقة
(MONISM) .

وقبل أن نبدأ باستعراض ومناقشة مذهب الحلاج الصوفي ، نرى أن نوضح المفهوم
العام لكل من الحلول والاتحاد .

١- الحلول (INCARNATION) .

معناه بوجه عام أن يحل شيء في شيء آخر . وهذه الكيفية تقتضي وجود هذين
الشيئين في وقت واحد .

ويقسم الحلول الى قسمين :

أ - حلول خاص : وهو قول النسطورية من النصارى ومن محابوهم ، وموداه ، أن
اللاهوت حل في الناسوت وتدرع به كحلول الماء في الاناء ، وحلول الله في
مشايخ التصوف ، وفي أئمة غلاة الشيعة والاسماعيلية .

ب - حلول عام : وهو قول غالب متعبدة الجهمية الذين يقولون أن الله تعالى
حال بذاته في كل مكان .

٢ - الاتحاد : (UNITIVE)

وهو كذلك نوعان :

أ - اتحاد خاص وهو قول يعقوبية النصارى حيث يقولون : أن اللاهوت والناسوت اختلطا
وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء .

ب - اتحاد عام : وهو قول الذين يزعمون ان الله عين وجود الكائنات ، فهو شهود وجود واحد مطلق ■ من حيث ان جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد (١)

والآن ، وبعد أن تعرفنا على المفهوم العام الذي يسير عليه الحلاج في مذهبه من حيث التدرج من الحلول الى الاتحاد فان وحدة المطلقة ، نريد الآن أن نستعرض هذه الآراء المتضمنة حقيقة مذهب الحلاج السوفي . حتى يظهر لنا مدى قربه أو بعده حتى عن أبسط قواعد الاسلام ومقاصده .

١ - نظرية الحلول عند الحلاج :

وتسمى هذه النظرية في المصنف الحلاجي لها : نظرية الشهود . لقد اعتمد الحلاج في تصوفه ■ بل وفي تجريته الصوفية ككل على الفناء وان نظرية الفناء هذه ، لها أصولها وصلتها بالنزقانا البوذية ■ والحلولية الفارسية الهندية . الا اننا نجد صوفية الاسلام قد غالوا في هذه النظرية أكثر من أصحابها الأصليين ، فبينما نجد الفناء البوذي هو زوال الشخصية لا غير - نجد الفناء لدى صوفية الاسلام - وخاصة لدى مدرسة الحلاج ومن قبله البستاني - هو تلاشي الصوفي عن وجوده ■ ويستلزم هذا الفناء تمام البقاء في الحلول أو الاتحاد التام عن طريق الحلول أو وحدة الشهود (٢)

ومن هنا نجد الحلاج يعبر ضمن ما يعبر في مذهبه عن وحدة الشهود لا وحدة وجود لانه حينما نرى عن نفسه وعن كل ما سوى الله لم يشاهد في الوجود الا الله . ومن هنا حكم الدكتور ابو الملا عفيفي أن الحلاج حلولى خالص ، وليبرداعية من دعاة وحدة الوجود .

ونرى الحلاج - تمسكاً مع اتجاهه الحلولى - قد فلسف وفسر العبارة المشهورة " خلق الله آدم على صورته " ■ فجعل من آدم عبوة للتجلى الالهى ■ وقام الحلاج بتفسير هذه العبارة في ضوء نظرية حلولى هي أهم ما تكمن بنظرية النصارى في المسيح .

وتقوم نظرية الحلاج هذه على ان الانسان يمكن ان يتحقق بالالهيته من طريق

(١) انظر : ابن قيمية : مجموع الرسائل والمسائل ج ٤ ص ٢٤ ■ ٢٥
التصوف الاسلامي الخالصر ١٨٤ . تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢١٩
(٢) الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٢٥٥

المجاهدة الروحية . وهذا يستطیع ان یكتشف فی نفسه تلك الصورة الالهية ، التي سبق ان طبعها فی نفسه ، استنادا الى تلك العبارة المشهورة السالفة الذكر .

ویمضی بنا الحلاج فی توكید هذا المعنى الحلولى بشكل سافر فیتول : " وما آدم الاك " ای ما آدم الا انت یا الهی . وهذا نرى أن الانسان فی نظر الحلاج صورة الله ذلك أن المخلوقات هی أثر من آثار التجلی الأزلی للحب الالهی . ومن خلال هذا التجلی تظهر الذات الالهية فیشهد فی الأزل تلك الصورة التي أظهرها من ذاته وهی صورة آدم إذ هی أصل التجلی كما أنها نتیجته وأثره من حيث أنها صادرة عن الذات الالهية وعلى هذا فإن صورة آدم تصبح " هو هو " ونرى هذه الفكرة واضحة جلیة عند ابن عربی حيث یقول بفكرة التسوية الكاملة بین الله والانسان . (١)

ومهما قال الصالون أمثال هو لا ، فیجب الاعتقاد الجازم بمقید التوحید الاسلامیة التي تفرق بین المعبود والرب . وأن المعبود عبد والرب رب والفرق بینهما واضح جلی لا یحتاج الى برهان .

ان تلك الصورة (صورة آدم) كما رآها الحلاج ، مؤلفة فی مظهرها الخارجی من طبيعتین :

الطبعة الاولىسى : الناسوت ، وهو الناحية البشرية .

الطبعة الثانية : اللاهوت ، وهو الناحية الالهية .

ورى ان الطبيعتین قد مزجتا موجدًا تامًا بحيث لا نستطیع أن نقول أن هذه تلك او تلك هذه . (٢)

ومن أقواله المعروفة ، عن ذلك :

(١) د . ابراهيم هلال : التسوية الاسمية بین الدين والفلسفة ص ١٤٠

(٢) فی کل ما تقدم قارن :

د . ابو الملا عفيفی : الثورة الروحية فی الاسلام ص ٢٢٠

د . محمد علی ابوریان : تاریخ الفكر الفلسفی فی الاسلام ج ١ ص ٣٦٣

نيكلسون : الصوفية فی الاسلام ص ١٤٠ ترجمة نور الدين شامية

د . ابراهيم هلال : التصوف الاسلامی بین الدين والفلسفة ص ١٤٠ - ١٥٥

د . محمد مصطفى حلمی : الحياة الروحية فی الاسلام ص ١١٤ - ١١٦ .

١ - يقول الحلاج : " ما رأيت شيئا الا ورأيت الله فيه " (١)

■ وكان الحلاج يقول في دعائه : " يا هو أنا ، وأنا هو ■ لا فرق بين أنيتى وهويتك
الا الحدث والقدم ... " (٧)

٣ - وكان يقول ■ " ليرى مستر على لحظة (الحق) فاستريح حتى استهلك ناسوتيتى
فى لاهوتيتى ■ وتلاشى جسمى فى أنوار ذاته فلا عين ولا خير " (٢)
وواضح من هذه الأقوال الثلاثة كيف ان الحلاج حلولى خالص فى مذهبه فهو حينما فنى
عن نفسه وعن كل ما سوى الله لم يشاهد فى الوجود غيره ■ أى لا يرى شيئا الا ورأى الله
حالا فيه ■ وهو بهذا لا يرى أن ثمة فرق بين الطبيعتين الالهية والانسانية ، لأن الطبيعة
الانسانية ■ استهلك فى طبيعة الذات الالهية ■ بعد تلاشى جسمه هناك وفنى فنى
تاما .

٤ - وما يؤيد فكرتنا السابقة ■ هو ما يقوله الحلاج ايضا - فى المجال الحلولى :

سبحان من أظهر ناسوته
سرسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقـه ذا هرا
كلحظة الحاجب بالحاجب (٤)

فإذا نظرنا الى البيت الأول ، نجد ، يشير الى مشهد دعوة الملائكة للسجود لآدم اعترافا
منهم بأنه (هو هو) الذى تجسد فيه كما تجسد فى عيسى . ومن هنا نلاحظ كيف ان الحلاج
قد ادخل فى الاسلام فكرة الحلول المستمدة من المصطلح اللاهوتى السريانى . (٥)

ولنشر قليلا مع الحلاج الحلولى . حتى يظهرنا فى ضميره أنه لا تمييز بين الروح الالهية
والروح الانسانية ■ وهذا طبعا متفق تماما مع دعوة الحلاج واعتقاده ■ فى حلول اللاهوت
فى الناسوت ، بل مزجها مزجا تاما وبالتالى تنعدم الموائق فى حلول الروح الالهية
فى الروح الانسانى .

(١) مامشيزين : أخبار الحلاج (او مناجيات الحلاج) ص ١٦

(٢) نفس المصدر ص ٢١

(٣) نفس المصدر ص ٢٦

(٤) السيد النوفى : التصوف الاسلامى الخالصر ص ١٨٤ . نشأة التصوف الاسلامى ص ٢٦٠
د . عفيفى الثورة الروحانية فى الاسلام ص ٢٢١ ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١
ص ٣٢٣ الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى ص ٢٦ ، الفلسفة الصوفية فى الاسلام
ص ٣٣٢ .

(٥) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ص ١٤٠ ترجمة نور الدين شريفة .

تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٣٢٣ .

وفي هذا المعنى يقول الحلاج :

مزجت روحك في روحي كما
فأذا منك شيء مني
تمزج الخمرة بالماء الزلال (١)
فأذا أنت أنا في كل حال

في هذه الابيات يوضح لنا الحلاج نظرية انحلول التي اعتنقها وقال بها فهو هنا يصور حلول روح محبوبه (الله) في روحه تماما كأمرزاج الخمر بالماء بحيث يصيران شيئا واحدا . وهذا يستحيل هو ومحبوبه الى شيء واحد بحيث لو أن أحدهم أصابه شيء فقد أصاب الآخر .

وهنا يتكشف لنا أمر العلاج الخارجي الخالص ، بحيث لا يدع مجالا لأي مدافع عنه فأعلن - وفي أكثر من مرة - ان اللاهوت قد حل في الناسوت ، وهذا يؤدي ايضا الى حلول الروح الالهى في الروح الانساني تماما كما يحل الروح الانساني في البدن الانساني . وفي هذا يقول الحلاج ايضا :

أنا من أعوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنسا
فأذا أبصرتني أبصرتني - وإذا أبصرته أبصرتني - (٢)
ويقول مؤكدا هذه الفكرة : " ليس في هذه المظلمة " أنا " ولا " نحن " ولا " أنت " .
" فأنا " و " نحن " و " أنت " شيء واحد .

ونرى أن قصد الحلاج من هذا القول والذي يسبقه انه لا يوجد ثمة فرق أو انفصال بين

- (١) انظر : الثورة الروحية في الاسلام ص ٢٢١ ، نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٦٢ تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٣٢٥ ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٣٦٣ الحياة الروحية في الاسلام ص ١١٥ . التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق ج ١ ص ٢١٤ (نرى أن فكرة المزج الحلاجية قد قال بها النصارى من قبل . فقالت النصارى (فرقة الملكانية أصحاب ملكا) : أن الكلمة ما زجت جسد المسيح كما يمزج الخمر بالماء اللبن . وقالت الملكانية : أن المسيح ناسوت كلي لا جزئي وهو قديم أزلي من قديم أزلي . وقد ولدت مريم عليها السلام لها أزليا . والقتل والصلب رفع على اللاهوت والناسوت معا .
- (انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٧ . نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٤١) يقول نيكلسون : " وهذا المذهب في التأله الشخصي على الشكل الخاص الذي طبعه به الحلاج ، بينه وبين المذهب المسيحي الاساسي نسب واضح ولذا كان هذا المذهب عند المسلمين كقرا من شر أنواع الكفر " نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٤١ ترجمة نور الدين شريعة .
- د . ابراهيم بسيوني . نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٦١

الحق والخلق ، من حيث ان الواحدانية شاملة للوجود كله . فالرجل الذي يفتنى
اصاله عن نفسه الظاهرية يبقى في نفسه الحقيقية وهي " الله " . ومن هنا كانت صحة
الحلاج " أنا الحق " حينما فنى عن نفسه الظاهرية وبقي في نفسه الحقيقية وهي " الله " .
وبذا يكون الله نفسه هو الذي تتكلم بلسان الحلاج . فكانت ثورة التقهاء وعلماء زمانه عليه
بل وطائفة من الصوفيين أنفسهم . فاتهمه عمرو بن عثمان الطقي . ونقم عليه الجندب . ومن
هنا تبين لنا اجماع المسلمين في عصره على انكار أقواله ودعاويه التي أدت بالتالى الى
نهايته المحتومة . (١)

والى هنا نكون قد أعطينا فكرة عامة عن نظرية الحلول لدى الحلاج تلك النظرية
المستقاة من مصادر وثقافات أجنبية أهمها المصدر النصراني كما رأينا . وقد ذكرنا من قبل
أن الحلاج يتدرج في مذهبه من الحلول الى الاتحاد . لهذا رأينا أن نعطي فكرة عامة
أيضا عن نظرية الاتحاد لديه .

٢ - نظرية الاتحاد :-

لقد ذكرنا ان الحلاج يتدرج في مذهبه السوفي من الحلول الى الاتحاد
ويقصد بهذا الاتحاد الاستفراق بالله والاتحاد به بالكلية ، ولا انتفى معنى الاتحاد
عنده . وسوف نتضح لنا هذه الفكرة من خلال أقواله التالية :-
يقول الحلاج :

يا عين عين وجودي يا مدى همي	يا منطقي وعباراتي وأعبائي
يا كل كلي يا سمعي يا بصري	يا جملتي وتبا عيضي وأجزائي (٢)

فأذا تدبرنا هذه الأبيات وما ترمى اليه من معنى قصد الحلاج في قراره نفسه نجد
يقرب من الاتحاد المطلق حيث يقول : يا عين عين وجودي . . يا كل كلي . . يا جملتي
أي أنه لم يبق عضو من الحلاج الا وقد اتحد بالله اتحادا مطلقا وفي هذا المعنى يقول :
إذا تجلّى لروحي أن يكلمني رأيتني في غيبيتي موسى على الطور

(١) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٤٢ . ترجمة نور الدين شريعة . الحياة الروحية

في الاسلام ص ١١٢ . الثورة الروحية في الاسلام ص ٢٢٢ .

(٢) د . محمد علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٣٢٩

فلاحظ أن الروح التي تكلم الحلاج هي نفس الروح الالهية وفي هذا تأكيد آخر على
امتزاج الطبيعتين الالهية والانسانية . والتالى اتحاد الروحين الالهية والانسانية
فليس هناك ثمة روح الهية وأخرى انسانية . بل روح واحدة في اتحاد مطلق .

وفي ختام بحثنا عن الحلاج ومذهبه الصوفي . وعلى ضوء ما تقدم . نناقش الآن
مذهبه من وجهة الدين الاسلامي . لبيان حقيقة مذهبه ومدى قربه او بعده عن الدين
وان كنت أرى أن ليس هناك ثمة اتصال بين المذهبين .

١ . لقد ذكرنا ان الحلاج قد تأثر بمؤثرات أجنبية . ومذاهب مناقضة لعقيدة التوحيد
الاسلامية . وكان من أهم تلك المؤثرات شي المصدر النصراني . وإذا أغفنا إلى
هذه النقطة كونه داعياً قمرطياً كما اتضح لنا من قبل . رأينا ان عقيدة الحلاج .
المستبطانة عقيدة مناقضة لعقيدة السلف الصالح . ذلك أن مشطحاته المتكسرة .
وأقواله المنحرفة عن المنهج الاسلامي . قد كونت له مذهباً مترابطاً قائماً على فكرة
الحلول المسمي ثم التدرج إلى الاتحاد المطلق .

٢ . أن مشطحاته وأقواله تلك تخالف صراحة قواعد الاسلام ومبادئه . حيث أن الدين
الاسلامي لا يقبل البتة حلول اللاهوت في الناجوت . بل دعا إلى عبادة الله
وحدّه لا شريك له . فاستحوذ صدق لم يشبهه شي من مخلقاته . (ولم يكن له كفوا أحد)
لهذا نرى أن الاسلام يقرر بما لا يدع مجالاً للشك فيه أن الطبيعة الانسانية هي
طبيعة بشرية لا يمكن أن تتحول أبداً إلى طبيعة الهية . وهذا الصافي (ص) بأمره
رب المزة أن يقول بأنه بشر لا آله : (قل : أنا انا بشر مثلكم يوحى إلى أنا الهكم اله واحد)^(١)

وان الله سبحانه قد خلق الانسان ليعبد واحد ويستمر هذه الأرض . ويكسبون
خليفة لله فيها . أى أنه جعله انساناً ذوكيان ولم يجعله عبداً مطلقاً مقابل الألوهية كما
هو الحال عند الحلاج .

ولكن إرادة الله تملوكل إرادة (أنا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) ومن هنا
قيض الله لهذا الدين من يحميه . فكانت ثورة الفقهاء على الحلاج ومذهبه لأن مثل هؤلاء .
الفقهاء على توافق تام مع روح العقيدة ونصوصها . فاستكروا أقوال الحلاج ومشطحاته

النفرة وتلك العبارات التي يجعها الذوق السليم وأياها المؤمن الصادق الايمان كقوله
(أنا الحق) و " سبحانه ما أعظم شأنى " بالاضافة الى دعوته الباطلة فى الحج المعنوى
فى البيوتات الخاصة . ومن هنا حكم الفقهاء بحكم الله على من يخالف كتاب الله ويهدى نبيه
(صر) فأمروا بأعدائه (١)

٣ - أ - ذهب الحلّاج الى انكار صور التوحيد والعباد فى مختلف صورها فيصريح
بجرأة عنيفة أنه كفر بدين الله . وتمادى الحلّاج فى غلاله ويقول بأن هذا الكفر
واجب عليه لأنه عين الايمان عنده وهو عند المسلمين قبيح . وفى هذا الممنى يقول :
كفرت بدين الله والكفر واجب لدى وعند المسلمين قبيح
ونراه أيضا يرفض اتباع مكة والمدينة بالحج والاسلام لها منهاجا واتجاها . فيروى لنا
ماشيون من الحسين بن حمدان قال : سمعت الحسين بن منصور يقول فى سوق بغداد :

الا أبلغ أحبائى بأنسى ركبته البحر وأنكر السفينة
فنفديسن السليب يكون موتى ولا البطحاء أريد ولا المدينة

فتبمه الحسين بن حمدان الى بيته وقال : يا شيخ ■ تكلمت فى السوق بكلمة من الكفر فما
قصده ؟ قال : " أن تقتل هذه الملعونة " وأشار الى نفسه . (٢)

من هذه العبارة نفهم ، أن الحسين بن حمدان (المعاصر الحلّاج) قد فهم من
كلام الحلّاج أنه كفر - وأى كفر أقبح من هذا - وقد أقره الحلّاج على ذلك لعدم أنكاره
عليه . ولما سأله الحسين بن حمدان عن قصده ، جاء بتقرير لا يقره عقل ولا شرع - لهسذه
الأقوال المارقة بأنه يريد الموت .

ب - رأينا أن الحلّاج يعتبر الحج على أنه ليس فرسا من فروض الاسلام ويمكن أن يستمضى
عنه حج آخر معنوى يستطيع الانسان أن يستثمر من خلال صفاء نفسه ودقه حسة ان
الكمبه قد انتقلت اليه وطوائها حوله ■ بدلا من انتقاله اليها وطوائه حولها (٣) ونسبى
قوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) وهذا نرى أن فلسفته
ذات العقيدة المستبطنة تروى الى تحطيم كل أشكال الشعائر والمبادات وتروى بالتالى
الى اسقاط التكاليف الشرعية . (٤)

(١) د . ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٣٣٢

(٢) ما سنيون : أخبار الحلّاج ص ٨١ ، ٨٢

(٣) د . محمد مصطفى حلى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ١١٢

(٤) الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٣٦٥

القسم الثاني :

المرحلة الثانية من التصوف النظرى الفلسفى

" السهروردى الاشراقى المقتول " (١)

يعتبر السهروردى المقتول من المتصوفة البارزين الذين أسهموا فى بناء وتوطيد الحركة الصوفية النظرية الفلسفية بنظرياتها المختلفة ، تلك الحركة التى تأثرت بمسدة عوامل وثقافات أجنبية أمدتها بحقوقات ومبادئ لا عهد للسلف الصالح بها ، بل ولا أئسر لها عند متصوفة أهل السنة .

فى فصل سابق من هذه الرسالة تحدثنا عن فيلسوف المعرفة الدينية الامام الفزالى رحمه الله - ورأينا كيف أنه كان يحاول أن يستعمل العقل والشرع حكما فيما يصل اليه من ذوق . وأن كان لم يوفق الى ذلك كما ادعى . (٢)

والآن نريد ان نتكلم عن فيلسوف آخر للمعرفة ، وهو السهروردى الاشراقى فيلسوف المعرفة الاشراقية . والذي وصل بمعرفته هذه الى حد المروق عن الدين . فتأثر عليه الفقهاء كما تأثروا على الحلاج وغيره من قبل - وأتهموه بالالحاد والزندقة . وكانت نهايته المحتومة ، كنهاية الحلاج - القتل بسيف الشرع .

ظهر السهروردى الاشراقى . فى زمن سيطرت فيه الأراء القرمطية الشيعية الباطنية ولهذا نراه فى معرفته الاشراقية يستبطن عقيدة باطنية وخاصة فى نظراته الى الامة الباطنية . ولولا قوة الريادة القرمطية فى ذلك الوقت لما ظهر السهروردى المقتول فى زمن .

(١) هو ابو الفتح بن حبش بن أميرك الملقب شهاب الدين السهروردى (المقتول) ولد سنة ٥٤٩ هـ وقتل سنة ٥٨٧ هـ وقيل سنة ٥٨٦ هـ وقيل سنة ٥٨٨ هـ . ظهر فى زمن الثورة السنية بريادة صلاح الدين الأيوبي ، والذي نفذ قتله أبنة الملك الظاهر وذلك حينما تكلم السهروردى فى الحلول وأن الله والمالم شئ واحد . فتأثر عليه الفقهاء وأتهموه بالالحاد . صلاح الدين الأيوبي وقالوا له : ان بقى هذا يفسد اعتقاد الملك . وكذلك ان انطلق يفسد كل ناحية كان بها . فبكت صلاح الدين كتابا يقول فيه : " ان هذا شهاب السهروردى لا بد من قتله ولا سبيل أنه يطلق " .

(انظر : الحياة الروحية فى الاسلام من ١٣٨ هـ الفلسفة الصوفية فى الاسلام من ٤٤١ تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ٢ ص ٢٢٧ هـ التصوف الاسلامى الخالص من ١٨٢ .

الثورة السنية الصادقة بريادة صلاح الدين الأيوبي (١)

ان غاية المعرفة الاشراقية هي الاتصال بالعقل الفعال ، وأن هذه الغاية لا بد لها من سبيل يسلكه الانسان ■ فلا تتم بأى أفعال انتقت ، بل بأفعال محددة ومبرومة (وأما تبلغ ذلك بأفعال ما أرادية ، بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ■ وليس بأى أفعال انتقت ■ بل بأفعال ما محددة مقدرة ■ تحصل عن هيئات ما ■ وطبقات ما مقدرة ومحددة) (٢)

من هذه الأعمال ■ الريانة الصوفية ، والمجاهدة الروحية ، وتصفية النفس والانخلاص من الدنيا كلية حتى يصل الى درجة أمانة البدن حتى ينصف في الانسان الجانب الجسدي ويقوى فيه الجانب الروحي . ومن شأن هذه الاعمال ان يصير الانسان في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام " يصبح في جملة الجواهر المفارقة للمواد " (٣)

أى أن هذا الانسان - وقياه بالاعمال السابقة - يستطيع ان يتصل تدريجيا - من حالته البشرية الى حالة الملائكية ■ وعندها تتصل بالعقل الفعال وتتلقى منه المعلومات الخفية في حال يقظتها ونومها ، لأن مثل ذلك الانسان قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل ■ وبالتالي يصبح حكيما وفيلسوفاً وربما يصبح نبيا منذرا بما سيكون (٤) هذه هي الغاية من المعرفة الاشراقية (٥) ، كما صورها لنا الفلاسفة المسلمون الاشراقيون وعلى رأسهم الفارابي أول فيلسوف اسلامي اشراقي . ولأن نريد أن نستعرض نظرية المعرفة الاشراقية لدى السهروردي ، لنرى مدى قربها أو بعدها عن روح الدين الاسلامي ، فالمعرفة عنده مستمدة من اشراق الله وفيه - ذلك لأن المعرفة الاشراقية أثر من أثار نظرية الفيض (٦) عن طريق الريانة والمجاهدة .

(١) الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٤٤١

(٢) الفارابي : أراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٥ - ٨٦ - طبعة بيروت سنة ١٩٥٩ الأولى نظرية المعرفة الاشراقية ج ١ ص ٣٨ ، ٣٩ ، التصوف الاسلامي بين الديسن والفلسفة ص ٣٣ ، ٣٤

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) أراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠٢ ، ١٠٤ . التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٣٤ .

(٥) أنظر : ماجد فخري ، ارسطوطاليمس ص ٧٠ ، ٧٢ ، ميخائيل غوط ، توما الأكويني ص ٢٩ ■ ٣٢ طبعة سنة ١٩٥٦ المطبعة الكاثوليكية بيروت .

(٦) أنظر : نظرية المعرفة الاشراقية وأثرها في النظرة الى النبوة ج ١ ص ٥٣ .

حيث أن مبدأ الفلسفة الاشراقية يقول : بأن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادى والروحى . . . فإذا كان العالم جملة واحدة قد برز من اشراق الله وفيه ، فالنفس تستطيع أن تصل الى بهجتها بواسطة الاشراق الفينى عن طريق تجريد النفس من شهواتها ومواصلة الرابطة والمجاهدة وتصفية النفس . . . وعندها يتجلى لهذا الانسان نور الهى متواصل صادر عن الواهب لجميع الصور وهو العقل الفعال . فإذا وصل الانسان الى هذه الدرجة . . . فإنه يستطيع ادراك المعلومات الخفية حال اليقظة والنوم ، وإذا قويت النفوس بالفنائل الروحانية فأنها تتصل بالعقل الفعال . . . وتتلقى منه المعلومات الخفية فى حال يقظتها ونومها . . . بعد أن كانت تتلقى هذه المعلومات الخفية عن طريق اتصال الأرواح بالنفوس الصافية العاملة على كشف الغيب حال اليقظة والنوم .^(١)

ومن هنا . . . نستطيع ان نلمح من خلال معرفة السهروردى الاشراقية ، أنه يختلف تماما عن الحلج وفكرته الداعية الى الحلول والاتحاد . . . فالسهروردى ربما كان يرى أنه بامتزاجه بالعقل الفعال قد تجرد تماما عن الماديات وعن هذا العالم الأرضى فقط . لا اتحادا أو حلولا كما يقول الحلج ، فلم يؤثر عن السهروردى قول يوحى بالاتحاد أو الحلول ، إنما كان يقصد ان يتخطا عن هذا العالم ، وأندماجا مع الملائكة أو المقول ، ومفادرة هذا العالم الثانى . . . ومن هنا كان تطرفه ورأيه فى النبوة والوحى والمعجزات والكرامات . . . فهو أشبه ما يكون بابن سينا . . . أو هو مردد لفلسفة ابن سينا والفارابى يذوق صوفى افلاطونى ايرانى^(٢)

ومظهر لنا هذا التطرف ، إذا ذهبنا مع السهروردى فى تفسيره لنظرية الامامية الباطنية . . . فنرى أنه فى مذهبه يؤكد أن الفيلسوف الاشراقى أعلى مرتبة من النبى ، وأن هذا الفيلسوف الاشراقى — أى امام المرقانى فى نظره — هو قطب الوقت على رأس كل زمان ، وعلى أساس امتداد الوحى . . . وعدم توقف الوحى بالرسالة عند رسالة محمد (ص)^(٣)

(١) السهروردى : حكمة الاشراق ص ١٢٢ — ١٢٠ : نشر هنرى كوربان طبعة سنة ١٩٥٢

(٢) د . ابراهيم هزل ، التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١٠٦

نظرية المعرفة الاشراقية ص ٩٥ — ١١١

(٣) تاريخ الفكر الفلسفى الاسلامى ج ٢ ص ٣٤١ . الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٤٤٨ .

ونجده في هذا الاعتقاد الباطل ■ يناقض صراحة النصوص القرآنية ■ والأحاديث النبوية المؤكدة بأن محمدا (ع) خاتم المرسلين ■ بل ويتحدى هذه النصوص ، لاعتقاد في نفسه بأنه وصل الى هذه الدرجة في ذلك الوقت وأنه قطب أومنى زمانه .

فذهب السهروردي الى تفسير الامة الباطنية التي قالت بها الاسماعيلية - القائلة بأن الائمة هم أقطاب هذا الكون ودعائمه . ولا يصلح الا بهم ■ فيدبرون أمره باعتبارهم خلفاء الله في أرضه . ومن هنا أصبح للامام الاشراقي أو الصوفي معنى ميتا فيزيقيا الهييا فكما أن الألوهية لها صفة الخلق والتدبير ، فكذلك الامام له هذه الصفة ■ لأنه يدبر هذه الاكوان وصلاح أمرها ، باعتباره خليفة الله في أرضه (١) واستكمالا لتفسير هذه النظرية ذهب السهروردي الى تقسيم الحكماء الى أنواع أربعة على النحو التالي :

١ - حكيم الهى متوغل في التأله عديم البحث ، كأكثر الأنبياء والأولياء مثل البسطامى والحلاج .

٢ - حكيم بحاث عديم التأله . كالمشائين أتباع أرسطو قديما ، وأتباعه في المدرسه الاسلاميه حديثا كالفارابى وابن سينا .

٣ - حكيم الهى متوغل في البحث والتأله . يعتقد السهروردي أنه لم يصل الى هذا المقام الا هو . وهذا دليل الفرور الشيطاني الذي سيطر عليه .

٤ - حكماء متوسطين بين التأله والبحث .

أما الحكماء الالهى المتوغل في البحث والتأله - كالسهروردي كما يقول - فهو قطب وأمام زمانه . وتأيدا لهذه الفكرة ، ورغبة منه في هذا المقام قال بأنه لا يمكن أن يخلو العالم من خليفة ، والخليفة هو الامام ، وأعلى الائمة امام متوغل في التأله والبحث ■ أى انساب متوغل في الناحيتين : الدوقية والبحثية ■ بحق لهذا الامام حرية التصرف في الكون مسبقا تشريع أو تعديل أو تأويل . (٧)

ومن هذه الفكرة يمكن ملاحظة :

١ - أن المزج بين الحكمتين البحثية والاشراقية يعتبر من أصول فلسفة السهروردي في تصوفه (٢)

٢ - ينظر الى الولي على أنه اسمى من النبي ، حيث أن مخطط مذهبه الاشراقي غاية يؤكد

(١) انظر : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج٢ ص ٣٤٠ ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٤٥٧

(٧) د . ابو الوفا التفتازاني : مدخل الى التصوف الاسلامي ص ٢٤٠ ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج٢ ص ٣٤١ ، التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٠٥ - ١٠٦ ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٤٥٦ - ٤٦٠ الحياة الروحية في الاسلام ص ١٤٠ - ١٤١

أن الولي (الامام العرفاني) هو قطب الوقت ويوجد على رأس امتداد كل زمان على أساس امتداد الوحي وعدم توقف الرسالات السماوية . وهذا مما يعمده عن روح الكتاب والسنة . بل وعن التصوف السني الخالص . وينج به الى لب التصوف الفلسفي بنظرياته المنحرفة عن المنهج الاسلامي .

هذا ، وان كان السهروردي يرجع بنزعتة الاشراقية الى أفلاطون وهرمس وغيرهما من قدماء اليونان والفرس لاعتقاده ان المعرفة الذوقية انما عدرت عن هؤلاء الحكماء الحاصلين على الخبرة الازلية لهذه الحكمة ، الا ان هناك شبهة بينه وبين ابن سينا والفارابي . كما ذكرنا قبل قليل . حيث انه قال بنظرية الفهر التي اتى بها . ولكنه أول ما حطم في هذه النظرية نظام العقول المشرقة ولم يترك بالفهر عند العقل الفعال ، بل أفاضها على الاطلاق فهذانا مطلقا . (١)

واننا نجد في اطلاق الفهر انه يؤدي الى القول بوحدة الوجود ، تلك النظرية التي تلقفها ابن عربي من بعده ووضعت عنده وضوحا سافرا . حيث ان اتحاد البساطمسي وحلول الحلاج ، واشراقية السهروردي قد كانت أساسا لنظريات وحدة الوجود ووجدة الاديان والحقيقة المحمدية وغيرها مما فلسفها ابن عربي في فلسفة الصوفية .

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٠٢ - ١٠٤ قارن :

الحياة الروحية في الاسلام ص ١٣٨

الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٤٧٢ - ٤٧٨

التصوف الاسلامي الخالص ص ١٨٣ .

القسم الثالث

المرحلة الثالثة من فلسفة التصوف النظري

"لحي الدين بن عربي" (١)

حقيقة لقد أجهدت نفسي كثيرا في دراسة واعداد هذا الفصل ، وحملتها فسوق طاقتها أعماقا مضاعفة . ذلك لان شخصية ابن عربي تحتل مكانة بارزة في التصوف الاسلامي وخاصة في الناحيتين : الصوفية والفلسفية . فهو قد مزج بين الدين والتصوف والفلسفة فتارة نراه يتقيد بحدود الشرع ، وتظهر ملامحه السنية لنا واضح في بعض أقواله وخاصة في المعرفة الا ما ندر في طورها الاخير . وتارة نراه متطرفا في ذوقه وفنائه مما يبعده عن الدين وحدوده ما أدى به هذا التطرف والانحراف الى القول بنظريات فلسفية صوفية نظرية وتناقضة مع وحى الاسلام وتعاليمه .

ولذا نستطيع القول أن ابن عربي فيلسوف صوفي . فيلسوف لاننا نجد في كثير من تنبيهه وخاصة فصوص الحکم وقرات كثيرة من الفتوحات المكية - نجد يدور حول نظرية الحقيقة المحمدية ، بل اعتنقها وجعل منها أصلا للمالم ورد كل شيء إليها . وهذا نراه قد اعتنق هذه النظرية ، وأخذ من خلالها يبحث في طبيعة المالم وصلته بالله ، وكأنه قد جعل من هذه النظرية حقيقة كونية ميتافيزيقية .

(١) هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي ، يكنى أبا بكر ، ولقب بـ يحيى الدين . ومصرى بابن عربي بدون ألف ولا م كما اصطاح عليه أهل الشرق للتفريق بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي ولد في مرسية من بلاد الأندلس سنة ٦٠٥ هـ . استقر أخير بالشام حيث توفي في دمشق سنة ٦٣٨ هـ . اصطنح في مؤلفاته العديدة أسلوب الرمز والاشارة ايثارا منه لستر حالة - ثار عليه الفقهاء حينما تكلم في مسألة وحدة الوجود لمناقشتها تعاليم الاسلام . وأتهمه الكثير منهم بالكفر والضلال وأذاعة المذاهب المضلة في الحلول والاتقاء . حتى كان من جراء ذلك أن هم الناصريين في مصر ومن أشد الناصريين عليه بعد مماته ابن تيمية وابن خلدون وابن حجر المسقلاني وإبراهيم البقاعي حيث أفرد كتابين أحدهما (تنبيه القبي على تكفير ابن عربي) والاخر (تحذير العباد من أهل العناد بيدعة الاتحاد) .

انظر : (ذخائر الاعلاق) شرح ترجمان الاشواق لابن عربي - حرط - ل تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي طبعة سنة ١٣٨٨ هـ . التصوف الاسمي في الأدب والاخلاق ج١ ص ١٢٦ - ١٢٠ الحياة الروحية في الاسلام ع ١٤٣ طبعة سنة ١٩٤٥ .

وهو صوفي ، لأنه مضمّن في تجربته الصوفية وعاشها ليجد له سبيلا الى تأييد ما ذهب اليه من نظريات فلسفية نظرية ■ كالحقيقة المحمدية ■ ووحدة الوجود وبالتالي وحدة الاديان .

لهذا — والحق يقال — ان شخصية ابن عربي ليست سهلة الفال ■ فهو يتعمق بمقالية وذكاء خارق وشخصية معقدة ، ومن الصعب علينا في هذا الفصل الصغير من هذه الرسالة ان نلم بالجوانب التفصيلية لمذهبه العام ■ وأن نعطي حقه في الدراسة والتحليل ولكن منهجنا في هذا البحث هو دراسة ومناقشة الآراء والأحوال الصوفية في مختلف عصورها السنية منها والفلسفية — ومقارنتها بعبادي الكتاب والسنة لنرى مدى قربها أو بعدها عن الدين .

ونفص هذا الأسلوب متناقض ابن عربي وآراءه الصوفية الفلسفية ، فنعمد الى النظريات البارزة في تصوفه ■ ونقيسها بقياس الكتاب والسنة ، وبالموازنة سيظهر الحق من الباطل ■

هذا ■ وسوف نتناول — بأذن الله — بالدراسة والتحليل والموازنة ■ النظريات التالية والتي قال بها ابن عربي :

- ١ — نظرية المعرفة والعلم اللدني .
- ٢ — نظرية وحدة الوجود .
- ٣ — نظرية وحدة الأديان .
- ٤ — نظرية الحقيقة المحمدية (أو الانسان الكامل على حد تمبيرهم) .

١ — نظرية المعرفة والعلم اللدني :

قبل الخوض في شرح ومناقشة هذه النظريات نود أن نشير بإيجاز الى بعض المصادر التي تأثر بها ابن عربي في تجربته الصوفية .

لقد ذكرنا ان ابن عربي يجمع بين الدين والفلسفة في تجربته الصوفية ■ ولتتمس من هذا الدين ما يؤيد ما وصل اليه في تجربته . لذا نستطيع أنقول ان هناك مصدرين مهمين أثرا في تصوف ابن عربي وهما : الدين الاسلامي من ناحية والمصادر غير الاسلامية من ناحية أخرى ■ ممثلة في شخص أفلاطون بالدرجة الاولى ■ وبالرغم من تصريحه بأنه لم يأخذ شيئا عن الفلاسفة الا اننا نرى مظاهر تأثره بهم في بعض كتاباته وفي طرائق تفكيره (١)

(١) ■ ابراهيم هلال ■ التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣١

وكان من أهم الفلاسفة الذين تأثر بهم ابن عربي هو أفلاطون ، حتى أنه يقال بأن الرحلة التي قام بها ابن عربي إلى المشرق تعد رمزا لحياء فلسفة أفلاطون وفلسفة الاشراق بمقد أن طن الناصر أن الامام الغزالي قد بين تهاافتها في كتابه تهاافت الفلاسفة (١)

ونتيجة لتأثره هذا • فقد مزج بين الدين والفلسفة — كما ذكرنا — وراح يعرض لنسب التصوف على أنه فلسفة الهبة • وأن كان هناك اختلاف — نوعا ما — عن منهج الفلاسفة بحكم المبدأ الذي يدور عليه فكر ابن عربي ، حيث أنه ينظر إلى الصوفية على أنهم فلاسفة الهبيون وهذا يتميزون عن الفلاسفة والمتكلمين الذين يعتمدون على العقل المحض . أما الصوفية (أي الفلاسفة الإلهيون في نظر ابن عربي) فليسهم بتجنبين خطأ أولئك الفلاسفة والمتكلمين من أصحاب الاستدلال العقلي المحض ولا يعترفون بالذوق وأنه طور وراء العقل وهم أيضا ينسبون الشيء إلى ما لا صلة له به . أما الصوفية (الفلاسفة الإلهيون) فأنهم يضمنون الشيء في موضعه وينسبون كلا إلى مصدره .

لهذا نجد أن للذوق عند ابن عربي المرتبة الأولى يعاونه في ذلك القوة العليا من العقل • حيث أن العقل — في نظر ابن عربي — كما هو الحال عند الامام الغزالي — له قوتان : قوة دنيا يدرك بها العقل عن طريق الحواس الخمس ، ولا يوثق في أدراك هذه القوة بما يتصل بذات الله وصفاته لأنها معرضة للخطأ •

أما القوة العليا فهي عقل محض • لذلك يوثق بأدراكها ما يتصل بذات الله وصفاته

وبالجملة نرى أن الذوق أو الكشف هو الطريق الوحيد للوصول للمعرفة البقينة عند ابن عربي . (٢)

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٢ .

قارن : دراسات في الفلسفة الاسلامية ص ٢٩٨ • ٣٢١

(٢) انظر : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٢ • ١٣٣

الفتوحات الملكية ج ١ ص ١٤٥ — ١٤٦ — ٢٢٢ دار صادر بيروت .

لقد ذكرنا أن ابن عربي انسان ذو شخصية معقدة ، أمتاز بمقلية فذة وتفكير واسع جمع الى ثقافته الاسلامية ثقافات أخرى كان قد استقاها من مصادر أجنبية أبرزها فلسفة أفلاطون وأفلاطين ، وأستعان بنظريات وأفكار هؤلاء في تحليل بعض المبادئ الاسلامية التي تبدت وغامضة لدى البعض وخاصة فيما يتصل بالوجود او الكون او المعرفة .

فإذا تدبرنا نظرية المعرفة لدى ابن عربي ، نجد لها متأثرة بالمذهب الأفلاطوني وخاصة في النفس وما تحصل عليه من المعرفة . فالنفس عند ابن عربي جوهر عاقل مستقل بذاته ، والجسم ما هو الا أداة تستخدم بها النفس في تحصيل المعلوم ومعرفة خالقها . مع العلم ان هذه المعارف الكامنة في النفس كانت قد تلقته من الملائكة الأعلى قبل هبوطها الى هذا الجسم (١)

ونلمح من هذا القول ، أنها توجد دلائل على أفلاطون من قبل ، حيث أن الحور الذي تدور عليه فلسفة أفلاطون هو النفس الانسانية باعتبار انها مقر المثل ومصدر المعرفة . ولقد كان أفلاطون في هذا الاتجاه أميناً لفلسفة سقراط الذي اتخذ من الحكمة المشهورة " اعرف نفسك " شعاراً . فللنفس عند أفلاطون — حياة سابقة قبل حلولها في هذا البدن ، فهي خالدة وليست حياتها في بدن معين الا مرحلة من مراحل تاريخها ، وما دامت النفس خالدة فقد اطاعت منذ زمن طويل على كل شيء ، ثم نسيت عند حلولها في هذا البدن ويمكن بشيء من الانتباه ان يتذكر الانسان ما كان قد علمه . وفي هذا المعنى يقول :
أفلاطون " وحيث ان النفس خالدة ، وتولدت عدة مرات كثيرة ، وحيث انها قد اطلعت على جميع الأشياء الموجودة في عالم السماء أو في المالم الارضى فمئذها معرفة بهيكلها جميعاً . فلا غرابة أن تكون قادرة على تذكر كل ما عرفته عن الفضيلة وعن كل شيء آخر . ذلك أنه لما كانت الطبيعة واحدة في كل شيء وكانت النفس قد عرفت جميع الأشياء ، فلا صعوبة في ان توضح — او كما يقول الناس تعلم — من تذكر واحد سائر الأشياء ، بشرط أن يدأب الانسان على مشاق البحث ولا يضعف ، لأن كل بحث وكل تعلم انما هو تذكر " (٢)

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٤ — ١٣٥

قارن : د . د . محمود قاسم : محي الدين بن عربي (ص ٢٧٧ — ٢٧٦ — ٢٨٤ طبعة سنة ١٩٧٢ دراسات في الفلسفة الاسلامية ص ٣١٩

(٢) د . احمد فؤاد الاهواني : أفلاطون ص ٨٧ — ٩٤

ونجد ابن عربي يقول بهذا ■ ولكن قوله : بما جاء ايماننا منه بفطرية الايمان في النفوس
واقترارها أزلا برهسية الخالق سبحانه وتعالى ■ عندما خاطبها وهي في عالم السسند
بقوله تعالى : (ألسنت بركم ؟ قالوا بلى ، شهدنا) (١)

ولكن ابن عربي قد التبس عليه الامر نتيجة تأثره بالفلسفة الأفلاطونية التي سيطرت على
عقله وذوقه فأخذ يردد ما قاله استاذة أفلاطون في النفس الانسانية توافقها مصدر المعرفة ■
وبالتالى أخذ يلتصق لهذه الأقوال بأن من القرآن الكريم ، فاعتمد على أية الميثاق المذكورة
وأخذ يوفق بينهما وبين نذارة أفلاطون في النفس ■ تماما كما فعل الفلاسفة المسلمون بالتوفيق
بين الدين والفلسفة .

فلقد رأينا فيمينا تقينا تقينا تقينا ان للنفس عن أفلاطون حياة سابقة قبل
حلولها هذا البدن ■ وهذا تقابل عالم الذر عند ابن عربي ■ ومن هذا المنطلق سار
ابن عربي في نذارته الى المعرفة هذه نقطة ، ونقطة أخرى يرى أفلاطون أنه مادامت
النفس خالده فقد اطلعت منذ زمن طويل على كل شىء ■ ثم نسيت عند حلولها في هذا
البدن ■ ويمكن بشىء من الانتباه أن يتذكر الانسان ما قد علمه . ونعتقد أن هذه الفكرة
في نظر ابن عربي قد قابلت قوله تعالى : السنت بركم ؟ قالوا بلى شهدنا) . أى ان هذه
النفس قد اطلعت منذ زمن بعيد على كل شىء . وهذا ما يقوله ويردد ابن عربي في كيفية
حصول المعرفة : " وكل علم يصل اليه الانسان ، انما ينبثق بصفه تلقائية في داخله . ثم
يتضح شيئا فشيئا بعد ان كان مجملا . وهو بهذا ليس الا تذكرا للعلم الفطرى الذى منح
له في مشهد ذلك الميثاق ولكنه نسي هذا العلم دون ان ينمحي أصلا في أعماق نفسه
فحسب زال على استمداد ذاتي لأن يعلمه " (٢)

وبالمقابلة بين الكلمات التي تحتها خط في هذه الصفحة والتي تسبقها ■ والمعبرة عن
أفكار كل من أفلاطون وابن عربي - نجد الاثر المباشر لأفلاطون على ابن عربي - ان لم نقل
تقليدا من الثانى للأول .

- (١) آية الميثاق هي : قال تعالى : (وأند أخذ ربك من نبي آدم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على أنفسهم ألسنت بركم ؟ قالوا ■ بلى شهدنا) الأعراف ■ ١٧٢
(٢) انظر ■ التصوف الاسلافي بين الدين والفلسفة ص ١٣٦ .
الفتوحات المكية ج ١ ص ٦٣٠

ومجمل القول ■ أن ابن عربي قد أخذ فكرة فطرية العلم عن أفلاطون ثم أكدها بما جاء في آية الميثاق من فطرية الايمان في النفوس.

ولهذا نراه قد قاس فطرية المعرفة عموما على فطرية الايمان (١) وإذا كانت المعلوم تتبع في النفس عن طريق الذكر - كما ذكرنا - وإذا كان الجسم آلة للنفس في اكتساب المعارف ■ لذا نجد أن المعلومات تتجدد دائما بالنسبة الى النفس عن طريق احتكاك الجسم بالظواهر الخارجية وانعكاسها في مرآة النفس بحيث تثير الخواطر والتي تقوم بدورها بفتح الطريق أمام النفس الانسانية وتشويقها الى معرفة ما تحتوى عليه في أعماقها (٢) . ولهذا فالنفس تسمى دائما الى معرفة ما يخلق على الدوام . ولهذا نرى أن فكرة الخلق الجديد ■ وفكرة عكس النفس للعالم وللأسماء الالهية عند ابن عربي تشكلان ■ الأساس الذي تقوم عليه نظرية المعرفة عند .

لهذا نرى ، أن ابن عربي ينظر الى النفس على أنها مرآة للعالم ، بل وللذات الالهية في الرقت نفسه ، وهذا يختص الانسان دون بقية المخلوقات بمعرفة نفسه بأنه خلق على الصورة الالهية حيث ان ظاهره خلق وباطنه حق (٣)

ولكننا في الرقت نفسه ، نرى أن ابن عربي ينفي التسوية بين الخلق والحق . لأن الصلة بين الله والانسان هي صلة رمزية وعبودية ، ومهما يكن من القول يخلق الانسان على الصورة الالهية ، فإنه يجب أن يلاحظ دائما أن الرب رب ، والعبد عبد وسيبقى هناك دائما آله وعالم وانسان ■ لأن الله سبحانه وتعالى قد خلق الجن والانس ليعبدوه (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) (٤) . ومن شأن هذه العبادة ان تهرب الانسان لربه . ومن واجب الانسان ان يتقرب الى خالقه بالذلة والافتقار ، فإن العبد عبد والرب رب ، ونسبة المبودية للعبد تقابل نسبة الألوهية لله ■ ومقام الذلة نشهد عزة وتعالى ■ ومقام الفقر نشهد غناه .

ويستطرد ابن عربي قائلا : " وهذا مذهب سادات أهل الطريق ، نعم أراد أن يصحب الحق ، فليصحبه بحقيقته وجبيلته من آلهة واعتقائره .

-
- (١) انظر : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٦
 (٢) محيي الدين بن عربي ص ٢٤٢ - ٢٤٣ قارن : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٦ - ١٣٧ فصوص الحكم ص ٩ .
 (٣) انظر : فصوص الحكم ص ٨ ■ ١٣ : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٣٩
 محيي الدين بن عربي ص ٢٨٦ - ٢٨٧
 (٤) الذاريات : ٥٦

فينخلق من كل الأسماء التي تعطية أحكام الصورة التي خلق عليها • ومن أراد أن يصحب الخلق • فليصحبه بما شرع له ربه • لا بنفسه ولا بصورة ربه • (١)

ما تقدم • نستطيع ان نرى أن ابن عربي لا يخرج عن حدود الكتاب والسنة • لكنه بالرغم من هذا • لم تخلص آراؤه من بعض الملامح الخفيفة التي توهم بتأثره بأفلاطونين رأوا أتباع الأفلاطونية المحدثة من المسلمين في فكرة الخلق والمعرفة وخاصة في نظارته الى العلم اللدني •

وراثية الرسول (ص) والسلام اللدني :

لقد ذكرنا ان الكشف عند ابن عربي هو الطريق الموصل الى المعرفة اليقينية وهو لهذا يذهب الى أن انتاجه لم يكن نتيجة لدراسة أو لتفكير نظري • بل يرجع الى الكشف الصوفي بسبب تقليده للرسول (ص) • مما أتاح له ان يكون من ورثته • وفي هذا المعنى يقول ابن عربي : " وأعلم أن جميع ما أكتبه في تأليفي ليس هو عن رؤية وفكر • بل هو عن نفع في ربي على يد ملك الالهام • فلا يكون من يكون من الأولياء وارث نبي الا على هذه الحالة الخاصة من شهادة الملك عند اللقاء على حقيقة الرسول • فهو لا هم أنبياء الأولياء • (٢)

ويقتصد ابن عربي في هذه الوراثة • الوراثة في علم الباطن والكشف والشهود • والأخذ عن الله مباشرة أو عن الرسول نفسه في النوم • يقول : " جميع ما كتبه وأكتبه انما هو من أملاء الهى والقاء رباني أو نفع روحاني في روح كياني • كل ذلك يحكم الارث للأنبياء والتبعيه لهم • (٣)

وقول أيضا : " ان علومنا وعلوم أصحابنا ليست من طريق الفكر • وانما هي من الفهم الالهي • (٤)

(١) انظر : محي الدين بن عربي ص ٢٨٨ - ٢٦٣

الفتوحات المكية ج ١ ص ١٤٥ - ١٥٥ (المقصود فكرة الخلق عند ابن عربي) •

التصوف الاسمي بين الدين والفلسفة ص ١٤٠ - ١٤٥

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٠ - ١٥١ • التصوف الاسمي بين الدين والفلسفة ص

١٤٥ - ١٤٦

(٣) الكبيريت الاحمر ج ٢ ص ٤ (على هامش اليواقيت والجواهر ج ٢ طبعة سنة ١٣٧٨ هـ

(٤) نغم المصدر والصفحة •

فأين عربي من هذا من أصحاب الكشف الذين يعتمدون على الإلهام ، أو الاملاء
الالهي والالقاء الرياني الذي يغمر النفس على هيئة خواطر لا يشك صاحبها في أنها
صادقة . (١) وهذه الخواطر - في نظر ابن عربي - من الأشياء الغيبية يختص الله بها
من عباد ما يشاء . وترد على القلب حين تتجه النفس إلى الله بأخلاق الإيمان وصدق
المعبادة .

وبناء على ذلك ، قال خواطر في نظر ابن عربي سفرًا للحق . فإذا وردت على قلب
عارف علم عن طريق المشاهدة ما أراد الله أن يلهمه به ، فهو دائما في حالة يقظة . . .
لأنه ان غفل عادوا من حيث أنوا . وهذه الخواطر هي أدلة العلم اليقيني الذي يهبه
الله لبعض عباده المخلصين له في العبادة . المقربين له بأداء فرائضه ونوافله . والعلم
اليقيني هذا - في نظر ابن عربي - علم ضروري لا يستطيع العارف أن يتخلص منه لاستقراره
في نفسه بسبب نور الإيمان الذي يكشف عن حقيقة ما جاء به الوحي - فهذه الخواطر
أذن بينات من الله ، وصاحب هذه البينات على نور من ربه وعلى صراط مستقيم . فيرى
الأشياء على حقيقتها . (٢) فإذا وردت هذه الخواطر على قلب العارف يعلم عن طريق
المشاهدة ما أراد الله أن يلهمه به ، ويرى الأشياء على حقيقتها . ولا يشك في أنها
صادقة أبدا .

هذا ، ومذهب ابن عربي إلى بيان نوعين من المعرفة : مختلفتين تماما ، سواء نفس
المصدر أو في قوة اليقين والصدق .

١ - المعرفة الأولى : وهي معرفة الواصلين من الصوفية ، وهي عبارة عن كشف محقق
وهي كما أبناها ابن عربي قبل قليل - معرفة موهوبة لا يشك صاحبها في أنها صادقة ، ولا
يصل إليها صاحبها إلا عن عمل وتقوى . (٣)

-
- (١) انظر : دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٣٣٥ - ٣٣٦
فصوص الحكم ص ٤٣ . وكذلك مقدمة فصوص الحكم وقدمه الفتوحات المكية . ونفسه
مواضع كثيرة من كتب ابن عربي .
(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٣٣٥ - ٣٣٧
التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٤٦ - ١٤٧
(٣) دراسات في ٠٠٠٠ ص ٣٠١ . قارن الفتوحات المكية ج ٢ ص ٣٥٠

٢ - أما النوع الثاني من المعرفة ■ فيكتسب عن طريق الاستدلال العقلي والتفكير النظري ■ وهذا النوع ليس بعلم يقيني ■ بل يتطرق اليه الشك والريب ■ لأنه يمكن الطعن في الوسائل المؤدية اليه وهي الحواس - تماما كما ذكرنا ذلك اثناء كلامنا عن الامام الشزالي (١) وهنا تبين لنا اقتراب بل وتوافق وجهتي النظر بين الامام الشزالي وابن عربي في المعرفة والوسائل المؤدية اليها .

ومن جهة أخرى ■ يرى ابن عربي ان أصحاب النوع الأول من المعرفة لا يصلون اليها الا عن طريق العمل والتقوى والاكتار من الشاعات ■ والتقرب بالنوافل بعد أداء الفرائض حتى يصلوا الى درجة يكون الحق فيها سمعهم وبصرهم وحيث قد يعرف الولي الامور كلها بالله . (٢) وهذه الفكرة قريبة ايضا من فكرة الامام الشوكاني حين ابان لنا كيفية الطريق الى ولاية الله . ورسم لها معالم ثلاث : الايمان بالله ■ وأداء الفرائض ■ والتقرب بالنوافل . (٣)

والمعرفة الأولى - والتي يسميها ابن عربي " العلم اللدني " - القائمة على العمل والتقوى والمؤدية الى الكشف ■ هي منحة الهية يعطيها الله لمن يشاء من عباده ■ وهي من ثمرات متابعة الرسول (ص) والاقتداء به ■ ولهذا يطلب ابن عربي من كل خاطر يرد على قلب المعارف الى ميزان الكتاب والسنة ■ لأن الكشف لا يكون الا لمن يلتزم بحدود الشرع وآدابه ■ ومن هنا يمكن التفريق بين أصحاب الكشف الصادقين وبين أدعيائه (٤)

وطلب ابن عربي هذا ■ برد كل خاطر الى ميزان الكتاب والسنة ■ هو نفس شعار متصوفة أهل السنة ■ ولكننا نبراهم جميعا - متصوفة أهل السنة أو متصوفة الفلاسفة - لم يلتزموا بهذا الشعار - ابو سليمان الداراني يقول نفس ما رده ابن عربي فيما بعد ■ اذ يقول " ربما يقع في قلبي النكته من نكت القوم أيا ما ■ فلا أقبل منه الا بشاهد من مدلي : الكتاب والسنة " (٥)

(١) انظر ص من هذه الرسالة .

(٢) دراسات في الفلسفة الاسلامية ص ٣٢٢ . التصوف الاسلامي بين الدين ص ١٤٩ - ١٥٠

(٣) ولاية الله والطريق اليها ص ١٣٢ - ١٤٠

(٤) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٥٢ - ١٥٣

(٥) الرسالة القشبية ص ١٥

ومن هنا يرى ابن عري أنه يجب على المرء إذا أراد أكمال خلقه ، وأن يتخلـسق
بأخلاق القرآن ، أن يتخذ من أخلاق رسول الله (ص) القدوة الحسنة ، فيقول : " فلا
تطلب مشاهد الحق الا في مرآة نبيك ، فالزم الاقتداء والاتباع ، ولا تطأ مكانا لا تسرى
فيه قدم نبيك " (١)

ومضى بنا ابن عري قليلا ، فيخبرنا أنه بالرغم من وصوله الى درجة الكشف والعلم
اليقيني ، الا أن ذلك لم يبعده عن ايمانه بل ازداد ثباتا وثيقا . فقال : " لقد آمنت
بالله ورسوله وما جاء به مجيلا ومنصلا وعلمت قدر من انتهته وهو الرسول محمد (ص)
واظلمت على جميع ما آمنت به مجيلا وشهدت ذلك كله ، فما زحزحتني علم ما رأيته وهابنته
عن ايماني ، فواخوت بين الايمان والعيان " (٢)

وبناء عليه فالكاملي عند ابن عري من عمل على الايمان مع ذوق العيان . وذوق العيان
هذا ■ القائم على الكشف والمشاهدة - يرجسه ابن عري الى حضرة القرآن وخزائنه ■
ويقول أنه أعطى مفتاح الفهم فيه والامداد منه . (٣)

ونلمس هنا مرة أخرى تأكيدا من ابن عري على التمسك بحدود الشرع . حيث أن صاحب
الكشف عنده يجب ان يكون دائما ملتزما بما جاء به الرسول ، وأن لا يتعارض كشفه مع ما جاء
به فإن الأولياء اذا عطلوا بما شرع لهم هبت عليهم من تلك الحضرات الالهية نفحات جـود
الهي ■ كشف لهم عن أعيان تلك الأمور الالهية التي قبلت من الأنبياء عليهم السلام .
فطلب ابن عري من الأولياء أنه اذا حدث تعارض بين كشفهم مع ما جاء به الأنبياء
فالواجب الرجوع الى الانبياء وقياسه بقياس الشرع .
ولكننا نقول ردا على قول ابن عري هذا ، أنه اذا حدث تعارض بين كشف الأولياء مع ما جاء
به الأنبياء فالواجب رد هذا الكشف وعدم قبوله .

(١) محي الدين بن عري (دراسة مقارنة بينه وبين ليهنتور) ص ٢٧٤

(٢) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٥٣ - ١٥٤

(٣) الفتوحات المكية ج ١ ص ٢٠ - ٢٢

(٤) الفتوحات ج ٣ ص ٣١٠ - ٣١١ ■ التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٥٤

(٥) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٥٥

لأن الرجوع الى ما جاء به الانبياء والقياس بقياس الكتاب والسنة مبدأ أولى لا أنساب
نلجأ اليه عند التعارض فقط . فعند التعارض يجب الرد فوراً وكيف نعرف أنه متعارض إلا اذا
قسنا بقياس ما جاء به الأنبياء (١)

ولننظر مع ابن عربي وتجربته الصوفية التأملية ، حتى نتمكن من اعطاء صورة كاملة
لمذهب الصوفي ، ونضع النقاط على الحروف ، ونصل الى النهاية التي من أجلها أجهدت
نفسى كثيراً في دراسة هذه الشخصية المعقدة ، ولتحقق اينما الهدف المأم من موضوع رسالتنا
هذه وهو موقف الاسلام من التصوف

وكلاماً مضيئاً مع ابن عربي ، يظهر لنا مدى نظافته وخاصة في الذوق والفناء ، فذهب
ابن عربي الى القول بأنه يأخذ علومه الظاهرة والباطنة وراثته عن الرسول (ص) بالاضافة
الى كثير من الاحكام الشرعية . ثم تبين له فيما بعد ان ما أخذه عن الرسول (ص) هو ما عليه
علماء الرسوم (أى علماء الشريعة) . فكان يجد ان جميع ما يخبرهم به هو ما يروونه له
هو علماء المختصون لا ينقص عليه حرفاً ولا يزيد عليه حرفاً . وفي هذا اعتراف من ابن
عربي بصحة طريق علماء الشريعة ، وأن كان يقصد أولاً وآخرها تأييد ما وصل اليه من كشف
وما حصل له من علم يقينى .

ويذهب ابن عربي الى أبعد من هذا ، فيقول أنه عن طريق الكشف يستطيع تصحيح
الاحاديث النبوية الشريفة ، وردّها اذا علم أنها غير صحيحة ، فيقول : " ورب حديث
يكون صحيحاً من طريق روايته يحصل لهذا المكاشف الذى قد عاين هذا المظهر ، فسأل
النبي (ص) عن هذا الحديث فأنكره ، وقال له : لم أقله ، ولا حكمت به ، فيعلم ضعفه فيترك
العمل به عن نيته من ربه . وان كان قد عمل به أهل النقل المسحة طريقه وهو في نفس الأمر
ليس كذلك " (٢)

ما تقدم نستطيع ان نلمس ان ابن عربي يجمع بين طريقته في الكشف وطريقة علماء الظاهر
حيث أنه اعترف أنه ينتسب الى علماء الظاهر في المبادىء (٣) كما أنه يميز في مشاكل اسلامية
حقيقية لها روحاً ، لا أفلاطونية محدثة كما كان النازيون وابن سينا .

(١) د . ابراهيم هلال

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٠ - ١٥١ ، ٢٢٤

(٣) محيى الدين بن عربي ص ٢٤ - التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١٢٢

فكان يتحرى أقوم الطرق للوصول الى الحق ، ولا مانع عنده أن يستخذ الذوق والكشف كوسيلة مساعدة الى جانب ما معه من نصوص ظاهرة . أو يستقل بالكشف اذا لم يكن قد وصل الى تلك النصوص . ويكون الكشف في هذه الحالة كتوسع من الاجتهاد . (١) وقد رأينا كثيرين من أهل السلف يتخذون الكشف في هذه الحالة ، ويعتبرونه طريقا مقبولا حين يتمشى مع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ولا يتعارض معها . (٢)

وهذا وجه نراه عند ابن عربي في تصوفه ، ويظهر أنه كان يدعى ذلك ادعاء أو أنه مرحلة أولى من مراحل حياته الفكرية والروحية ، إذ أنه بعد أن رأينا منه هذا الوجه ، وبعد أن قال أنه يأخذ علومه عن الرسول (ص) وعن هذا الطريق يصحح الأحاديث . لم يلتزم بذلك الشعار ، وذهب الى القول بأنه يأخذ علومه عن الله تعالى وبلا واسطة . وفي هذا المعنى يقول ابن عربي : " فإن الحق تعالى الذي تأخذ العلوم عنه بخلو القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات وهو الذي يعطينا الامر على أصله من غير اجمال ولا حيرة والحق سبحانه معلنا ورثا نبيا محفوظا معصوما من الخلل " (٣) ويقول : " فمن كان يأخذ علومه عن الله لا عن نفسه كيف ينتهي كلامه ، فشتان بين مؤلف يقول حدثني فلان رحمه الله عن فلان رحمه الله وبين ما يقول حدثني قلبي عن ربي ، وإن كان هذا رفيع القدر فشتان بينه وبين من يقول حدثني ربي عن ربي . . . وهذا هو العلم الذي يحصل للقلب من المشاهدة الذاتية " (٤) وتلمح من هذه العبارة أن بدأ يفوق بين أهل الكشف وبين علماء الشريعة في طريقهم الى المعرفة . بعد ان كان يعلن أنه ينتهي اليهم . ونرى في هـنـذه الأقوال مقدمة لنظارية ابن عربي في خاتم الأولياء . ويقول : " أن جميع المعلومات علوها ، وأسفلها حاملها العقل الذي يأخذ عن الله تعالى بشيخ واسمه فلم يخف عنه شيء من علم الكون الاعلى والاسفل " (٥) ومن هذا المطلق ذهب ابن عربي الى الادعاء بأن تأليف الفتوحات المكية عن أمر الهى . (٦)

(١) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٧٢ .

(٢) نغم المصدر والصفحة قارن : ابن تيمية : الفرقان ص ٦٥ و ٧٢ .

(٣) الفتوحات المكية ج ١ ص ٥٦ .

(٤) نغم المصدر ص ٥٧ .

(٥) نغم المصدر ص ٩٢ .

(٦) الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٨ .

فهذه الصورة التي رسمها ابن عربي — وأيان فيها أنه يأخذ علومه مباشرة عن الله ولا واسطة — كخاتمة ثالثة لأخذه المعلوم والأحكام عن الرسول (ص) — يرى أنها ليست مختصة به، بل عامة لكل من يسميهم أنبياء الأولياء. حيث أنهم يتبنون من الله مباشرة ليبلفوا ما تنبؤوا به إلى الخلق. وهؤلاء في نظر ابن عربي لا يلزمهم اتقاسمة الدليل عن صدقهم، بل يحسب عليهم الكتم لقامهم، ولا يهودون على علماء الرسوم فيما ثبت عندهم، لأن دليلاً وكشفة يحكم عليه باتباع ما ظهر له وشاهد^(١)

وهذه الصورة التي رسمها ابن عربي صورة عامة تشمل مظهر النبي محمد (ص) ومظهر جبريل عليه السلام في موقف الوحي. وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: "وأما حالة أنبياء الأولياء في هذه الأمة، فهو كل شخص تألمه الحق في تجل من تجلياته، وأقسام له مظهر محمد (ص) ومظهر جبريل عليه السلام. فوسعة ذلك المظهر الروحاني خطاب الأحكام المشروعة لمظهر محمد (ص) حتى إذا فزع عن قلب هذا الولي، عقل صاحب هذا المشهد جميع ما تضمنه ذلك الخطاب من الأحكام المشروعة الظاهرة، فيأخذها الولي كما أخذها المظهر المحمدي^(٢). ويكون هذا الولي قد سمعه من الروح الملقى على حقيقة محمد (ص) كما سمع الصحابة حديث جبريل عليه السلام مع محمد (ص) في الإسلام والإيمان والاحسان.

وهذا يريد ابن عربي أن يبين لنا أن الولي كأحد الصحابة الذين يتلقون الوحي مباشرة من جبريل في حضرة الرسول (ص). فهذه صورة الرسول الذي يأخذ ابن العربي عنها^(٣).

من هنا يمكننا أن نلاحظ أن ابن عربي قد تفرق في طريقة هذا تطرفاً تجاوز فيه حدود الكتاب والسنة. فكلما أن يرتفع مقامه عن مقام الرسول (ص) بدليل أهلية وفكرته السابقة الدالة على أنه لا يأخذ علومه عن الرسول (ص) بل يأخذها عن جبريل في حضرة الرسول (ص) كما كان الصحابة يسمون جبريل بل ويرونه مثل الرسول تماماً بتمام. وكان يقصد من هذا المثال بيان أخذه المعلوم عن الله لا عن الرسل ولا عن الملائكة^(٤).

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥١.

(٢) نفس المصدر ص ١٥٠.

(٣) انظر: التصوف الاسلاني بين الدين والفلسفة ص ١٢٥ — ١٢٦.

(٤) نفس المصدر والصفحات.

نلاحظ ما تقدمه أن ابن عربي يرتفع بمستوى الولي الى درجة النبي بل هو أبرز من قال بفضل الولاية على النبوة، رغم ما تقدم من اعلانه متابعتة للرسول (ص) فليس كل أعماله وأقواله . فمصد الى تسمية الأولياء بأنبياء الأولياء، وخرج بفكرة النبوة الخامسة وجعلها دائمة غير منقضية ، وأضفى عليها من الكمال والقداصة ما لم يصفه على النبوة . ودفع به الضرور والشكوف الى أن جعل النبوة تابعة للولاية ، وأنها لا تأخذ ما تأخذ من العلم الآمن مشكاة الولاية . وفي هذا المعنى يقول ابن عربي : " وأعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع " (١) ويقول : " فان الرسالة والنبوة أعنى نبوة التمشيح ورسالته تنقطعان ، والولاية لا تنقطع أبداً .

أما بالنسبة الى أن الولاية أفضل من النبوة حتى أن النبوة لا تأخذ علومها الا من مشكاة خاتم الأولياء يقول ابن عربي : " وهذا هو الولي — أي خاتم الأولياء — أعلى عالم بالله . وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ، وما يراه أحد من الانبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ولا يراه أحد من الأولياء الا من مشكاة الرسول الخاتم ، حتى أن الرسل لا يرونه متى رأوه الا من مشكاة خاتم الأولياء " (٢) .

ما تقدم يظهر لنا بوضوح أن ابن عربي تطرف وتجاوز حدود الشرع في نظريته الى الولاية والنبوة ، حيث ارتفع بمستوى الولي الى درجة النبي حين عهد الى تسمية الأولياء بأنبياء الأولياء ، وجعلهم مسئولين عن تبليغ ما يلقونه الى الخلق ، يقول " فيأخذها — أي المعريضة الظاهرة — هذا الولي كما أخذها المظهر المحمدي للحضور الذي حصل له في هذه الحشرة ما أسره ذلك المظهر المحمدي من التبليغ لهذه الأمة " (٣) . ولهذا نرى ابن عربي يذكر بان كتابه فصوص الحكم قد أخذ من الرسول (ص) وأمره بالخروج به الى الناس للانتفاع به (٤) . وهذا المعنى الذي قصد ابن عربي يصبح أولياء الصوفية ورثة للرسول (ص) في الدعوة وأن كنا لا نجد من الصوفية من يوافق على ذلك الا النادر ، فهذا أبو يزيد البسطامي يقول : " ان مثل ما جاء به الأولياء بالنسبة لما جاء الأنبياء كمثل نقطة رشحت من زق ملوئ مسلا " (٥)

(١) انظر فصوص الحكم ص ١٦٧ — ١٦٨ : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة

ص ١٧٦ — ١٩٥٥ ، ١٩٦

(٢) فصوص الحكم ص ٣٤ : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٩٦

(٣) انفتوحات المكينة ج ١ ص ١٥٠

(٤) فصوص الحكم ص ٦

(٥) الرسالة القميرية ص ١٩٥

وقال القميرى فى رسالته : " فأما رتبة الأولياء فلا تبلغ رتبة الأنبياء عليهم السلام
للاجماع المنعقد على ذلك " (١).

ولكى نفهم حقيقة العلم اللدنى ووسيلة تحصيله نقف قليلا مع ابن عربى فى كتابه
الفتوحات المكية حيث يفرق بين العلم اللدنى والعلم الشرعى وطريقة تحصيل كل منهما
ومضرب مثلا لذلك بالفرق بين ماء السماء الصافية حيث أنه ماء مطر فى غيبة الصفاء
وبين ماء الصيون النابع من الارض حيث لا يبلغ درجة الصفاء الذى عليه الماء النازل من
السماء . فمثل الماء الأول - النازل من السماء - هو العلم اللدنى وأنه عن رياضة
ومجاهد . وتخلين . ومثل الماء الثانى - النابع من الارض - هو علوم الافكار الصحيحة
والمقول . يشوبها التغير . وتختلف مقالاتهم فى العلم الواحد . وذلك بخلاف العلم
اللدنى الالهى . لهذا كان الأنبياء والأولياء . وكل مخبر عن الله تعالى على
قول واحد وصدق بعضهم بعضا . ثم يستطرد ابن عربى قائلا وبيننا وسيلة تحصيل
العلم اللدنى ومخاطبها فى ذلك الأولياء : ثم ياولى استدرك استكمال علوم الشريعة
فى ذاتك . وعلوم الأولياء والمقلات الذين أخذوها عن الله بالرياضيات والخلوات
والمجاهدات والاعتدال . (٢).

هذه طريقة ابن عربى فى المعرفة ، تلك صاغلها من رياضة وخلوة ومجاهدة
وعزلة . ومن خلال مقارنته بين العلم اللدنى والشرعى وطريقة تحصيل كل منهما
بالإضافة الى ما ذكرناه من نظرة ابن عربى فى الولاية والنبوة . من خلال هذا كله
نرى أن طريقته فى المعرفة ترمى بالمقل والتزويل جانبها وهما عماد الدينيين
الاساسيان .

الى هنا نكون قد أوضحنا فكرة المعرفة والعلم اللدنى - ابن عربى - وראينا
أن المنصر الاسلامى والمصدر القرآنى كان أصلا لأمر المعرفة والكشف عنده . ولكن
تطرف فى ذوقه حينما قال بسمو مرتبة الولاية على مرتبة النبوة لادعائه بأن الأولياء
يأخذون علومهم مباشرة عن الله سبحانه وتعالى وبدون واسطة .

(١) الرسالة النقشورية ص ١٩٥

قارن : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ١٧٧ .

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ٣٣٣ .

ونعتقد أن نظريته هذه في العلم اللدني والأخذ عن الله مباشرة قد أدى به إلى تطرف أعنف وهو القول بوحدة الوجود نتيجة تطرفه في القنا ، ثم تأثره بنظرية الفيش التي جعلته يعتقد نسباً بينه وبين الله سبحانه ، فأصبح يرى نفسه في مقام الخلقة ، مقام من يأخذ عن الله مباشرة . ولهذا صار له رأى خاص في علماء الشريعة وهم في رأيه محجوبون عن العلم الصحيح ، لأنهم يأخذون علومهم عن الكتب ومن أنفسهم الرجال . وقد قال بهذه الفكرة من قبله أبو يزيد البسطامي ، إذ قال : " أخذتم علمكم ميتاً عن ميت ، وأخذنا علماً عن الحي الذي لا يموت " . وهذا يكون أصحاب العلم اللدني يأخذون علمهم عن الله بعد أن رفعت الشريعة إلى الله سبحانه ، ثم جاء بها على أوجه ، وهم بهذا الحق الناس فروحها وتأويلها من علماء الرسم كما يدعوهم ابن عربي .

وهنا استعمل ابن عربي اللفظ والاعبارات ، وفهم الشريعة على أنها رموز لها تأويلات أملاها ذلك العلم اللدني الباطني ، كراهية مثلاً في المذاب والنميمة ، وكيف أن المذاب يسمى عذاباً لمذهبة طعمة (١) .

ونحن بدورنا لا نقبل ما جاء به أصحاب الطريقة الذوقية ، إلا ما كان موافقاً للكتاب والسنة (٢) . وفي بداية بحثنا عن ابن عربي رأينا أنه كلف يعبر ذوقه بالكتاب والسنة ، ومن هنا نقول أنه لا يجوز له أن ينفرد بالذوق وحده ، ولا وقع في التناقض فضلاً وقع . فقد تطرف في ذوقه تطرفاً أدى به إلى القول بوحدة الوجود .

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ٢١٤ ، ٢٨٠ ، ٢٩٠

قارن : التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٢ ، ١٨٣ .
(٢) ان العلم اللدني هو ما قام الدليل الصحيح عليه : أنه جاء من عند الله على لسان رسوله . نوامداه قلدي من لدن نفس الانسان منه بدأ واليه يعود . وقد ادعى كل من الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفين ان علمهم لدني وصدقوا وكذبوا . فان اللدني منسوب الى لدن بمعنى عند فكأنهم قالوا العلم المندى . ولكن الشأن فيمن هذا العلم من عند ومن لدنه . وقد ذم الله تعالى بأبلغ الذم من ينسب اليه ما ليس من عنده كما قال تعالى " ويقولون هو من عند الله " ما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون) . فكل من قال أن هذا العلم من عند الله ، فله نصيب وانسب من هذا الذنب (انظر مدارج السالكين ج ٣ ص ٤٣٢ - ٤٣٣) .

٢ — نظرية وحدة الوجود : —

لقد ذكرنا — أثناء كلامنا عن المعرفة والمسلم اللدني عند ابن عربي — أنه تلطف في ذوقه • وقد أعقب هذا التلطف • تلطف في الفناء الذي أوصل ابن عربي إلى القول بوحدة الوجود •

إن فكرة وحدة الوجود • لم تظهر في صورة كاملة متسقة قبل مجيء ابن عربي فهو أول من ذكرها • عائم مذ • ب كامل في هذه النظرية • فإذا تدبرنا كتابه (فصوص الحكم) ومشرحه للقائمانى • وكثيرا مما في الفتوحات المكية • نجد هذه الكتب ومروجهما تنطلق بما لا يدع مجالا للشك بأن لابن عربي مذ • لها • وضحا في وحدة الوجود • ملك زمام عقله وروحه وفي نفس الوقت نرى أن نظريته في الوجود " لم تعتمد على مجاهدة ولا سلوك وإنما كانت نظرية فلسفية بحثة قبل أن تكون مذهبيا صوفيا • عليها • يتصلق بالأنكسار والمجاهدات أو غير ذلك من الساليب المريبة الصوفية (١) • •

ونجد ابن عربي في هذه النظرية متأثر بمؤثرات ومصادر غير إسلامية • فيذو • هذه النظرية عجزها لدى الصوفية الهندية • وذلك في قول "باسديو" عند ما قال في كتاب "بكيثا" : "أما عند التحقيق فجميع الأسماء الهية" (٢) • وهذا هو نفس ما ذهب إليه ابن عربي بأن ما في الوجود إنما هو تجليات للذات الإلهية • وأن الوجود في حقيقة وجوهه • هي • واحد •

ولا شك أن ابن عربي • قد أخذ هذه النظرية التي انتقلت في صورة ومذاهب الفيضات والصدور لدى الأفلوطينية الصادرة بتجلياتها عن الانبثاق الرواقس حيث أن الصدور أو الفيض ينفي فكرة الخلق من عدم • وهذا يؤكد وحدة الوجود لدى القائمين بها •

فيذهب ابن عربي إلى تفسير الكثرة في الوجود • على أساس أنها صور ومجالات تتجلى فيها الصفات الإلهية التي هي عين الذات • وفي هذا تأثر ابن عربي بنظرية أفلوطين في الواحد والكثير • حيث أن "المرجسود" في "مناظر ابن عربي" •

(١) د • كامل مصطفى الشيمي : الفكر الشيمي والنزعات الصوفية ص ٩٤ •

قارى • التورة الروحية في الإسلام ص ١٧٥ — ١٧٥ •

(٢) الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٤٨٧ •

يستحيل من العدم التي المنخفض " أما أصل كل وجود وسبب كل موجود هو الفيض الالهي المتصل بالانتهائي ، وهو الذي يطلق عليه اسم الخلق الجديد " حيث الخالق ، في نظريته - ذات مطلقة تظهر في كل آن في صور ما يخص من الموجودات ■ فإذا ما اختفت فيه تلك ■ تجلى في غيرها في اللحظة التي تليها ، والمخلوقات هي هذه الصور المتغيرة الغاية التي لا قوام لها في ذاتها • وليست هذه الصور الا مسارح تتجلى فيها صفات الحق وأسماءه ، بل هي عين تلك الصفات والأسماء •

ومن هنا نفهم أن الوجود واحد في نظر ابن عربي مهما تعددت صورته وأشكاله ، فالكون مع الله يشكلان حقيقة واحدة بالذات ، أي واحدة في ذات الله سبحانه ، كثيرة بالصفات التي هي الكون في أشكاله وصوره ومخلوقاته المتعددة • ولكنها في الحقيقة ليست الا ذات الله الواحدة ، ولكن الله تراءى في هذه الأشكال والصور من باب تعدد الصورة الواحدة في مرآيا متعددة • (١)

ونرى أن الأسرار في ذلك كله هو تأثيره بنظرية الفيض ، والتي تشير الى ان الكون قد صدر عن الله •

ويتربط على هذه الحقيقة الوجودية في مذهب ابن عربي ، نظريات أخرى بالاضافة الي نظرية وحدة الوجود ■ منها نظرية الحب الالهي المتفرعة عن مذهب الفيلسوف السوفي العام القائم على وحدة الوجود ، بل هي لازم من لوازم هذا المذهب و نتيجة من نتائجه لأن القول بوحدة الوجود يترتب عليه التسمية بين كل شيء في الوجود ■ فالمحبيب عند ابن عربي واحد مهما تعددت مجاليه ■ والجميل واحد مهما تعددت صورته ، والممبود واحد مهما تعددت أشكاله • وفي هذا

المعنى يقول ابن عربي :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لفرزان ودير لرهبان
وميب لأوشان وكعبة طائف
والنواح تنورة ومصحف قرآن (٢)

(١) انظر ■ التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٠٢

الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥١٦

الثورة الروحية في الاسلام ص ٢٢٤ ، شطحات الصوفية ص ١٦

(٢) الثورة الروحية في الاسلام ص ١٧٦ ، ٢٢٤ - ٢٢٧

التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٠٤

وفي نفس المعنى يقول :

أديسن بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب دينى وإيمانى .

وهنا نرى ابن عربى يعتقد أى مذهب تميل اليه نفسه وتمهواه ، لأن الأديان كلها -
فى نظره - واحدة . فلا فرق بين دين وآخر . ولا بين طه الكفر وطمّة الايمان . وفى هذا
خروج سافر على النصوص القرآنية ، والحقيقة القائلة أن الدين الاسلامى ناسخ للشرائع
السابقة . ولا يقبل من أى انسان أن يعتقد غير هذا الدين لقوله تعالى : (ومن يبتغ
غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) (١) وسنتكلم فى هذا الموضوع بعد قليل ان شاء الله .

ان هذا الموقف الذى اتخذه ابن عربى - كنت نتيجة لازمة لمذهبه العام فى وحدة
الوجود . فإذا كانت جميع المعبودات مجالى ومظاهر لمعين واحدة . ظهرت فى الوجود فيما
لا يتناهى من الصور . كان كل المعبودين صوراً ومجالى للمعبود الواحد الحق . وهذا
فى نظر ابن عربى هو معنى قوله تعالى : (وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه) (٢) أى أن الله
هو الذى لا يشرك به شئ . فقدر أنكم لن تمعبوا شيئاً إلا أن يكون ذلك الشئ مجلى من مجالى الله . ولهذا
كان الصوفى الصادق فى نظر ابن عربى هو من يرى الله فى كل صورة معبودة كما قال :

(فقد الخلق فى الله عقائداً وأنا أعتقدت جميع ما اعتقدوه) (٣)

أولى هذا الفهم يقول ابن عطاء الله السكندرى كنهيتصور أن يحجبه شئ وهو الذى ظهر لكل
وهو (٤) . ويقول شارح الحكم العطائى : " فمكتابه " أيقاظ الهمم " يشرح هذه الفكرة قائلا " أى التجلى
بكل شئ . فلا وجود لشئ مع وجود " (٥) . وهذا هو عين القول بوحدة الوجود التى قال بها
ابن عربى ، والتى أكدها الشمرانى بقوله : " أن ابن عربى قال بوحدة الوجود . وأن كل
ما فى الوجود هو تجليات للذات الالهية : فيقول بالنسبة لروحيته تعالى : ان الالتذاف
بروحيته تعالى . انما هو راجع الى رؤية المظاهر التى تجلى الحق تعالى فيها " (٦)

(١) الاسس : ٢٤

(٢) انظر : د . ابو الوفا التفازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ص ٢٤٨ - ٢٤٩

التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢٠٤ . الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٧٩

٢٢٤ - ٢٢٢

(٣) احمد بن عجيبة الحسينى : أيقاظ الهمم ص ٤٠

(٤) نفس المصدر ص ٤٣

(٥) الشمرانى : اليواقيت والجواهر ج ١ ص ١٢٢ . الانسان الكامل ج ١ ص ٣٩

وقال الششتري قولاً متساوياً مع قول ابن عربي في وحدة الوجود : " محبوبى قد عم الوجود " وقد ظهر في بيض وسود " وفي النصارى مع اليهود " وفي الخنازير مع الصرر . . . " (١)

فما أسخف هذا القول " وهو ان دل على شئ " فأنما يدل على مروق قائله من الدين بل وخروجه على أبسط قواعد الأخلاق والانسانية . وقال ابو الحسن الشاذلى " معبراً عن وحدة الوجود : " أنا لا نرى أحداً من الخلق " هل في الوجود أحد سوى الملك الحق (٢) وحول هذا المعنى نجد أن ابن عربي قدر أن الوجود والحق واحد " والعالم على " اختلاف أشكاله " وتعدد أنواعه " صور له " فإن المين واحدة على أية وضع وحال . فيرى أن الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد
فالحق والخلق بهذا الاعتبار اسما لوجهين لحقيقة واحدة واحدة . اذا نظرت اليها من ناحية وحدتها سميتها حقاً " واذا نظرت اليها من ناحية تعددها سميتها خلقاً " ولكنهما اسمان لحقيقة واحدة .
وفي هذا المعنى يقول :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا فاذكروا
جمع وفرق فإن المين واحدة وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذو

ويشرح ابن عربي فكرته هذه فيقول : ان العالم لا يقدر ان يخرجوا عن الحق فهو وجودهم ومنه استفادوا الوجود " وليس الوجود خلاف الحق خارجاً عنه . بل هو الوجود وه ظهري الاميان .

ما تقدم نلاحظ أن ابن عربي قد صرح بمقيدة وحدة الوجود في عبارات واضحة جلية لا لبس فيها " بل يذهب الى حد حزم القول بها بقوله : " وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود الا الله " (٣) فهذه العبارة " وما سبقتها صريحة واضحة في تقرير وحدة الوجود " تلك النظرة التي أبعدته عن تعاليم الاسلام ومبادئه .

(١) ايضاً الهم ص ٤٣

(٢) لطائف المنن ص ١٤٤ ، ايضاً الهم ص ٤٤

(٣) انظر : الثورة الروحية في الاسلام ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، الحياة الروحية في الاسلام ص ١٤٥

الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٥٠٣ ، قصص الحكم ص ٩٣ - ١٠١

التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٠٣ ، الفتوحات المكية ج ١ ص ١١٣

التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ج ١ ص ١٨٦

وخلاصة القول أن ابن عربي قال صراحة بوحدة الوجود ، بحيث أصبح لا يرى لغير الله وجودا البته ، فيرى وجود كل موجود هو وجوده ، فلا وجود لغيره الا في الوهم الكاذب عنده . لأنه على حد زعمه من أهل الولاية والحق يشهد ما في الوجود على أنه مظاهر ومجالي فكلامه هذا ينقصر بعضه بعضا . فإنه ان كان الوجود واحدا لم يكن أحد الشاهدين عين الآخر . ولم يكن الشاهد عين المشهود . ولهذا قال بعض الشيوخ هو لا . من قال ان في الكون سوى الله فقد كذب . فقال له آخر فمن الذي يكذب ؟ فأفحمه . (١)

وعلى الرغم من هذا ، فقد سار ابن عربي في فكره هذا حتى النهاية ، فأكملت نظرية وحدة الوجود على يديه . وهذا نراه قد اهتمد عن عقيدة التوحيد الاسلامية التي تقضى بأن الله منفصل تماما عن العالم . بائن من مخلوقاته ، وأن النسبة بين الله والعالم هي النسبة بين الخالق ومخلوقاته (كن فيكون) . أما ابن عربي فقد تطرف في ذوقه وفنائه تطرفا أبعد ، عن بساطة التوحيد كل البعد . معللا نفسه بأن ما وصل اليه وما قاله انما هو من ثمرة كشفه . ولكنه في الحقيقة متأثر بمضاد غير اسلامية ، أودت به الى الانحراف عن جادة الصواب . فهضم ما درس من الفلسفة اليونانية وخاصة نظريتي الفير والمعرفة الاشراقية . فعلمتا في توجيه فكر ابن عربي وساقته الى ابتكار واعتناق نظرية وحدة الوجود والتي يلزمها الفاء الشرائع والقوانين السامية والأخلاقية بحجة أنهم يتلقون ما يريدون من الله مباشرة . فلا حاجة ان ان الى شرائع سامية أو قوانين أخلاقية . لان الحق - في نظر ابن عربي - يظهر بالتجلى في صور كل ما سواه . فلو لا تجليه لكل شئ ما ظهرت شيئية ذلك الشئ (٢) وفي هذا جهه للخالق سبحانه . انه جعل وجود الخالق هو وجود المخلوق . وأنسبه لم يعد هناك حتى وهناك عبد كما قال ابن عربي الحق خلق والخلق حق . . . فإذا كان الأمر كذلك كما يدعون . فمن المكلف ومن المكلف ؟ ومن المحسن ؟ ومن المسي ؟

(١) انظر مجموعه الرسائل والاسائل ج ١ ص ٧٦

مدايح السالكين ج ١ ص ٤٦٢

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٨٨ ، ٢٦١ ، ٢٧٢

فهل الله سبحانه يقوم بالاحسان لنفسه ثم يثيب؟ وهل يسيىء ثم يعاقب؟ • تعالى
الله عن ذلك علواً كبيراً •

لهذا نرى أن مذهب وحدة الوجود • مذهب باطل لأنه موافق لأصله الفاسد في أن
وجود المخلوق وجود الخالق •

" فنحن نقر بأن الكون موجود بما فيه ولا يمكن انكاره • وكل ما فيه يدل على قوة خارقة
وراءة تسيره • وهذه القوة لها فضل وانعام على الانسان يخلقها هذا الكون من أجله •
لأننا نجد ان كل ما في الكون • ينفع الانسان وحده •

اذن وجب على الانسان أن يشكر هذه القوة ويعبدها • وإذا فعل الانسان ذلك
اعترف بأن لهذا الكون خالفاً هو الله • وفي المادة وفيما يقع تحت أعيننا نرى الخالق
غير المخلوق • اذن الله غير الموجودات التي تقع تحت سمعنا وبصرنا " (١) لأن الله سبحانه
رب كل شيء • وملكه ومخالفة • وأن الخالق سبحانه مبين لمخلوقاته • وليس هو حال فيهم
ولا متحد به • ولا وجود • وجود •

ولهذا اتفق أئمة المسلمين • بل وكافة المسلمين من ذوى العقول والأفكار والاتجاهات
السليمة • على أن الخالق بائن عن المخلوق • ليس في مخلوقاته شيء من ذاته • ولا نفس
ذاته شيء من مخلوقاته • بل الرب رب • والمعبود عبد • (أن كل من في السموات والارض
الا أتى الرحمن عبداً اتد أحصاهم وعدهم عدا • وكلهم آتية يوم القيامة فرداً) (٢)

(١) د • ابراهيم هلال (ملاحظة) •

(٢) مجموع : ٩٣ - ٩٥

انظر ابن تيمية • مجموعه الرسائل والمسائل ج ١ ص ٧٦ - ٧٨ • ١٠٢

٣ - نظرية وحدة الأديان:

لقد نكحنا من الآن نرى عند تأثر بنظريتي الفيض والمصرفة الاشراقية، وقد طرأ في ذوقه وفشاه ما أوصى الى القول بوحدة الوجود، وظهرت بالتالي نظرية وحدة الأديان، كنتيجة لازمة، وحتمية لقوله بوحدة الوجود القائلة بالقيوضات والتجليات الالهية فسمى صور المخلوقات. وقد ترتب على القول بوحدة الأديان القول بوحدة المبادات كنتيجة لازمة من لوازمها. فإذا كان الانسان مجلى من المجالى الالهية، واعتبر نفسه موجودا في الله - تبعا لنظرية وحدة الوجود - فمفسا له فلا يرى شيئا غير الله " وهذه هي درجة المعارف الذي لا يرى الا محبوبا واحدا في نظراتها مدرسة أصحاب وحدة الوجود. لهذا فالجميع يعبدون هذا الاله الواحد المتجلي في صورهم، وبالتالى صور جميع المعبودات" (١). هذه هي فحوى نظرية الأديان عند أصحابها، وهى كما هو الظاهر من مفهومها - تدعو الى إلغاء كل المراتع السدوية بمبادئها وفيها وكان أصحابها يريدون ارجاع هذه البشري الى جاهليته بغضه، لا تحل ما أحل الله ولا تحرم ما حرمه. بل تميز في ظلم دامن يخيم عليه الظلم والاسيداد، والمهيب بمكارم الأخلاق، ومقدرات الانسان - فلا دستور ساوى، ولا نظم أو قوانين اجتماعية تحافظ قواعد الأخلاق، ولا قيمة للانسان الذي خلقه الله فى أحسن تقويم، وأراد له المزة، والحياة الآمنة فى الدنيا والآخرة. فخلق له الكون ليستغمره، ثم خلق له الدين ليستلج به أمر دنياه ودنياه.

اننا لا نقول هذا اندفاعا منا ودون روية وكلا ابل استنجاها من مبادئ نظرية وحدة الأديان التي قام بتفسيرها أربابها أنفسهم كابن عربى وعبد الكريم الجيلسى وغيرهما. فالظاهر من تلك النظرية (٢) أن المؤمن هو الماصى ولا فرق بينهما، والنعم هو العذاب، أما الانسان فينزل به أصحاب هذه النظرية الى مستوى الحيوان والجماد فيعتبرون هذا الانسان الذي كرمه الله (ولقد كرمنا بنى آدم) هو الحيوان وهو الجماد. يحكم أنهم مجالى واحدة من المجالى الالهية، ولذا فالكل هو الله. ومنه على فلا فرق بين دين وآخر ولا بين ملة الايمان وملة النحر.

(١) انظر: مؤلفون الصوفية فى الاسلام ص ٨٤ - ٨٥ ترجمة نور الدين محمد بن عبد الله الفتوحات ج ١ ص ١٨٨ - ١٩٩ - ٢٠٠.

(٢) انظر: التصوف الاملاعى بين الدين والفلسفة ص ٢٠٤.
الفتوحات النكية ج ١ ص ١١٤، ١٦٩، ٢٦٣.
قارى في فصوص الحكم ص ٤٨.

ويذهب ابن عربي الى القول بأنه لا يرى أحد هذه الحقيقة الا أهل الله —
الواصلين والأولياء لا الأنبياء — ويقدم له دليله الواهي على ذلك " فان أصحاب الأفكار
(أهل النظر) فانهم لا يبرحون في أفكارهم الا في الأكوان يتصورون فيها ويشكرون ،
أما أهل الله ، فيرتفعون عن الأكوان وما بقي لهم شهود الا فيه فهو مشهود لهم .
وهذا يعني أن أهل الله لهم من الذوق والمكاشفة ما لا يناله أصحاب أهل النظر
الذين ليس لهم الا مجرد الاخبار عن الله . وهذا هو الفرق بين أهل الله — كما
يسمى ابن عربي — وبين أهل النظر ، فصاحب العقل (أي أهل النظر) ينشد :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وهذا القول يتفق مع مذهب الإسلام لأن من تدبر الخلق واعتقد وآمن بخالقه

الواحد .

أما صاحب التجلي (أهل الله) فينشد قول ابن عربي :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه عنده (١) .

يتضح لنا من هذا القول أنه ما في الوجود الا الله ، لئلا أن كل شيء

هو عين الله ، بل هو مجلس من مجالسه وتجل من تجلياته ، لذا فكل معبود
في الأرض فانا يعبد فيه الله تعالى ، وهذا عما يقول هؤلاء علوا كبيرا .

ما تقدم ذكره ان ابن عربي يرتفع بأهل الله (الواصلين والأولياء) أصحاب العلم
والكشف الذوقي — على مرتبة النبوة والوحي ، وضرب لنا مثالا على ذلك بقصة
المزير عليه السلام حين مر على بيت المقدس وقد خربها ، فاستعجب قائلاً : " أنى
يجيئ الله هذه بعد موتها ؟ " (٢) . وجعل ابن عربي سؤاله هذا من باب التعرض
برغبته بدويان الأولياء بعد انتباه مهمة رسالته (٣) .

وهنا نראה بفضل الولاية في الكشف على النبوة والوحي (٤) ، وقبل قليل

رأيناه يقول بعدم التفريق بين الكافر والمؤمن ، واما الكل على صفة الولاية والكشف
وذلك تبعا لنظرية وحدة الوجود . ونمضي قليلا مع ابن عربي لنعلم ما يقع في تلك المسألة ،
صريح مع نفسه عندما يتحدث في كتابه فصوص الحكم " عن (فن حكمة صوحية فصوص
كلمة توحيدة) .

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ٢٧٢ قارن التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٠٤ .

(٢) انظر : فصوص الحكم (فن حكمة قدسية في كلمة عزيزية ص ١٦١ — ١٧٠ .

قارن : (للتصوف الاصطلاحي) بين الدين والفلسفة ص ٢٠٦ .

(٣) نفس المصدر السابق والصفحات .

(٤) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٩٩ .

ويعتصرون بالنبوة والرسالة، وافترقاها عن الكفر والشرك، وأن هناك نبيا داعيا وقوما مدعوين. فيتحدث لنا ابن عربي عن دعوة نوح قومه لمباد الله وحده، ولمسا لم يجيبوه إلى دعوة أخذ ابن عربي يلتمس الاعتذار لهؤلاء المشركين والتماسا يمسونه عن المنهج الاسلامي، ويقرب من القول بوحدة الأديان. إذا جعل ذم نوح لقومه ثناء عليهم بلسان الذم لعلنا أن قومه لن يجيبوا دعوة قال: "قال سابي نوح... دعوتهم قومي ليلا... أي إلى الباطن... ونهارا... أبي إلى الظاهر... فلم يزد هم دعائي إلا فرارا، لصلهم بما يجب عليهم من اجابة دعوة. وهنا يلتمس ابن عربي العذر لهؤلاء المشركين بقوله: "فصل الصلما بالله ما أشار إليه نوح في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم... لأن نوحا عليه السلام... علم أنهم لم يجيبوا دعوة لما فيها من الفرقان (أي التفضيل والتفريق بين الحق والخلق) والأمر قرآن لا فرقان (أي والأمر الإلهي جامع شامل للمراتب كلها، فجمع بين الخلق والحق، فلكل دين وكل يدين بدنه... ليح لربه. مسيح له بمسدة" ١٩.

ومن هنا نرى أن مبدأ ابن عربي في وحدة الوجود قد فرض عليه القول بعدم التفرقة بين الحق والخلق (أي بين الرب والعبد) ومن جهة ثانية قد فرض عليه أيضا أن لا يجعل هناك كافرا وموثنا لأن لكل على حد زعمه طريق وكل يدين بدنه بطبع لربه. والمفهوم من عقيد ابن عربي هذا أنه يريد القول — بل قال فعلا — أن قوم نوح أرقى من قومهم وكشفهم حقيقة الوجود من نوح نفسه — حيث أن قومهم في نظر ابن عربي — قوم عالمون بالله، مما عدوا في ذوقهم وكشفهم أن الموجودات جميعها هي مجال من المجال الإلهية. نعم أن على مبدأ وحدة الوجود وبالتالي وحدة الأديان والمبادات فهم لا يستطيعون إلا الله وأن كانوا يعبدون أوثانا. ولذلك فهم ليسوا بحاجة إلى من يدعوهم إلى الله، ولما جاء نوح يدعوهم لمباد الله فلم يجيبوا دعوة ولذلك لم يترق نوح عليه السلام في نظر ابن عربي إلى مرتبة الكشف التي عليها هؤلاء الكفار ولم يكن لمصرف كيف يدعو قومه إلى توحيد الله وعبادته. ومن هذا المنطلق نمتطبع أن نوضح فكرتين هامتين في نظرة ابن عربي إلى وحدة الأديان وبالتالي وحد المبادات:

(١) انظر فصوص الحكم (في كلمة سهو حية في كلمة نوحية) ص ٥٠ — ٥١.

المتصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٠٧ — ٢٠٨.

الفكرة الأولى :

ان مدار العلم الذي يختص به أهل الله تعالى - على حد زعمه - على سبع مسائل ومنها معرفة الكشف الخيالي . وأن الكشف هذا قد يظهر على أيدي الكفار . نسمي أنه يظهر على أيدي الكفار ، فها نذر (ابن عربي . لأنه لا فرق بين الكفر والإيمان ، فكلمتهم سواء يعبدون الله . ومن هذا ما ذكره ابن عربي من أن السامري قد رأى المشرق فتخيل أنه اله موسى . فصنع لقومه العجل وقال هذا الهكم وآله موسى . (١)

الفكرة الثانية :

هي قول ابن عربي أن " للحق في كل معبود وجهها لا يعبد المعبود الا من أجله " (٢) أي أن " للحق في كل معبود وجهها يعرفه من عرفه . ويعبده من عبده " وهذا ما يفهمه ابن عربي من الآية التي ذكرها بعد هذه الفقرة مباشرة ، وهي قوله تعالى : (وقضى ربك الا تعبدوا الا آياه " (٣) . أي أن الله حكم وقدر ألا أنكم لن تعبدوا شيئاً الا آياه فمهما تعددت مظاهر عبادتكم . فأنكم لن تعبدوا الا آياه . لأن الكل كجلى من مجالى الرب موجوده لحقيقة واحدة هي الله . فما عبد غير الله في كل معبود . (٤) وهذا الأغلوب على ابن عربي في تفكيره ونظراته الى الأديان وصور العبادة ، فآله ابن عربي هو آله فلاسفة وحدة الوجود . فلا صورة تحصره ، ولا عقل يحده ، لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد ومن هنا يرى ابن عربي أن المعبود واحد وأن اختلفت طرق عبادته .

ومن هنا ، ذهب ابن عربي الى القول بأن من قصر نفسه على عبادة واحدة ، أو معتقداً ديناً واحداً . فعبادته باطلة ، والعبادة الباطلة في نظره هي أن يقف العبد عند مجلى واحد ليقصر عليه عبادته من دون بقية المجالى . ويتخذ من هذا المجلى معبوداً يسميه الها . أما العبادة الصحيحة في نظره هي أن ينظر

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٤٩

(٢) فصوص الحكم ص ٥٥

(٣) الاسراء ٢٣

(٤) فصوص الحكم ص ٥٠ ، ٥١ ، التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ٢٠٨ - ٢٠٩

مدخل الى التصوف الاسلامي ص ٤٤٨ - ٤٤٩ د . ابو الوفا التفناراني .

الثورة الروحية في الاسلام ص ٢٢٤ - ٢٢٧ .

المعبد الى كل الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي حقيقة الاله الواحد (١). وهذا ما دفع ابن عربي الى اعتقاد كل المعتقدات « سماوية كانت أم وثنية » لاعتقاده بأنه يعبد الله من خلالها ، وفي هذا المعنى يقول :

عقد للخلائق في الاله عقائدا وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوه .

ولقد رأينا كيف أن قلب ابن عربي (وهو العارف على حد زعمه) أصبح هيكلًا لجميع العبادات سماوية كانت أو وثنية . (٢)

من خلال هذه المواقف « نرى ابن عربي لا يرتضى لنفسه دينًا واحدًا » وبالتالي عبادًا واحدة يؤديها على أحسن وجه « وفي هذا مخالفة واضحة لتماليم الاسلام وعبادته » وجهاد الرسول (ص) في (أمرت ان أقاتل الناس حتى يشهدوا : لا اله الا الله محمد رسول الله) أما ابن عربي فقد تطرف تطرفا أخرجه الى جو غير اسلامي « بل خرج عن أمر الله وبعوة رسوله (ص) لعبادة الله وحده لا شريك له » مخلصين له الدين حنفاء » والقرآن من أوله آخره » وجميع الكتب السماوية والرسل انما بعثوا بأن يعبد الله وحده وأن لا يجعلوا مع الله لها آخر . وقد قال النبي (ص) لحصين الخزاعي : " يا حصين كم تعبد ؟ " قال : أعبد سبعة آلهة . « معني الاله الواحد في السماء » قال : " فمن ذا الذي تعبد ؟ " لرغبتك ورغبتك ؟ " قال : الذي في السماء » قال : " يا حصين فأسلم حتى أعلمك كلمات ينفعك الله بهن " فلما أسلم قال : " قل اللهم الهي رشدي » وقل شر نفسي " (٣)

خلاصة القول « نرى ابن عربي قد خرج بنظره هذه » خروجًا مافرا عن قواعد الشريعة بل وأيسط قواعد العقل والأخلاق . فلا يفرق بين دين وآخر حتى الوثيقة منها ويعبده الكواكب » بل ذهب « وتأيد » لبدا هذه النظرية - الى التول بعدم التمسك بعقيدة معينة ، لأن التمسك بالعقيدة الواحدة يجعل الفرد غير قادر على معرفة الحق الصراح فهو يرى أن هؤلاء الذين يعبدون الله في الشمس ، يرون الشمس » والذين يعبدون في الجماد يرون جمادًا وهكذا « أما الذين يعبدونه وجود اصواتها ليس كمثله شيء » يرون ما لا مثيل له .

(١) انظر « الحياة الروحية في الاسلام » ١٤٦ « الفلسفة الصوفية في الاسلام » ٥١٨ .

(٢) ابن عيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٥٦ .
قارن : شرح العقيدة الطحاوية ص ٨٨ ، ٩٨ .
(لمجموعه من العلماء) المكتب الاسلامي .

والحالة الأخيرة هي حالة المسلمين الذين يمدون الله وحده منزها عن سائر خلقه، ولكن الحالة عند ابن عربي كحالة عبدة الكواكب والجمادات وغيرها تماما • لأن الجميع في نظره وحسب ما يؤنس له الشيطان ما عبدوا إلا الله، وفي هذا • مسيح للفصوص القرآنية • وخروج عن التماثيل الإسلامية • وتسوية بين من فرق الله بينهما في قوله تعالى: (أمن يمشى مكباً على وجهه أهدى أمن يمشى سوياً على صراط مستقيم) (١) •

أما ابن عربي فتسوره لا يأسه لهذه النصوص، تشبهاً مع سياق مذهبه العام في وحدة الوجود التي أدت إلى القول بوحدة الأديان والعبادات — ويدعو الفرد إلى عدم التمسك بعقيدة واحدة • لأن في ذلك — حسب زعمه — الاعتماد عن معرفة الحق الصراح • فيقول: " فلا تصل نفسك بعقيدة بعينها كل الوصل، فتكفر في البقية، فإن وصلت نفسك فقلت غيراً كثيراً • لا بل لم تستطيع أن تعرف الحق الصراح في الأمر، والله لا تحده عقيدة واحدة " (٢) •

وقبل أن نختم بحثنا عن نظرية وحدة الأديان، نود أن نوجز بعضاً من أقوال متصوف آخر وهو عبد الكريم الجيلي • والذي وضعت عنده هذه النظرية وضوحاً كاملاً •

يقول عبد الكريم الجيلي بفكرة التجليات الإلهية على الموجودات — كابن عربي — وبالتالي ذهب إلى القول بوحدة العبادات " فما في الوجود شيء إلا وهو عبد الله • • مطيع له • • وقد بحث اللغالبون بين بشرين ومثرتين، وليعبد • من اتبع الرسل من حيث اسمائهم الهادي، وليعبد • من يخالف الرسل من حيث اسمه المضل " •

ومن هنا نرى أن الجيلي أيضاً — كابن عربي — لا يفرق بين طئة الكفر وطئة الإيمان، لأن كل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع • • ويمضي عبد الكريم الجيلي — الصوفي الكبير — في توضيح هذه الفكرة المناقضة لصريح الشرع والمقل • فيعهد • لنا الملل المختلفة في هذا الوجود • وبين أن عدد هاهنا عشر، وهم: الكفار والطوائف والفلاسفة والثنوية والمجوس والدة هرية والبراهمة واليهود والنصارى والمسلمون، ويرى أن هذه الطوائف جميعها عابدون لله تعالى كما ينبغي أن يعبد • • حيث أنه سبحانه وتعالى أظهر في هذه الملل حقائق أسماء وصفاته • فتجلى فيها جميعها بذاته فعبده جميع الطوائف • فمن عبد الوثن مثلاً، فليسر وجوده سبحانه بكماله في كل ثرد من ثرات الوجود، فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها، ولهذا فلم يعبدوا إلا الله • (٣)

(١) الملوك : ٢٢

(٢) انظر د • نيكلسون : الصوفية في الإسلام ص ٨٦ ترجمة نور الدين شريعة •
شطحات الصوفية ص ١٦ — ١٩ •

د • عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢٩ — ٣٠ •

(٣) انظر : عبد الكريم الجيلي (سنة ٨٣٢ هـ) : الإنسان الكامل ج ٢ ص ٢٤ — ٨١ •

ومن نطق بمثل هذا القول وآسن به فهو خارج عن الاسلام لا محالة لان الله سبحانه قد ارسل جميع الرسل وانزل جميع الكتب بالتوحيد الذي هو عبادة الله وحده لا شريك له كما قال تعالى : (وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون) (١) وقال تعالى : (اني انا الله لا اله الا انا فاعبدون) (٢) .

ولنقف مع الجبلى عند هذه الآية الكريمة قليلا ، ففتراه يخضع النص القرآنى لعبادة الباطل في وحدة الأديان والعبادات ، ويصعد الى تفسيرها ، تفسيراً أخرجه عن جادة الصواب ، وقربه الى الفسوق والضلال ، حيث عكس معانيها كما هو الظاهر منها ليوهم مذهباً ، وقام هذا التفسير على مسح النصوص القرآنية والهدم بها عن القاية السامية التى من أجلها انزلت ، ففسرها الجبلى بقوله : " ان قوله تعالى (لا اله الا انا) يعنى ان الالهية المعبودة ليست الا انا ، فانا الظاهر في تلك الاوثان ، والا فلاك ، والطوائف ولى كل ما يعبد ، أهل كل ملّة ونحلة ، فما تلك الالهة كلها الا انا (٣) . وهكذا نرى أن نظرية وحدة الوجود ، والتبعية لغيره ، الأديان بالاضافة الى نظريات أخرى قالها واعتقها ابن عربى قد تشربها الجو الصوفى ، وكان من أبرز من تأثر بها عبد الكريم الجبلى كما رأينا .

ولكننا رأينا في كل ما تقدم ، دعوة الى هدم عقيدة التوحيد الاسلامية ، ببل وتحطيم معاسك الاسلام وشعائره ، ولمصرى ، أن أصحاب القول بوحدة الأديان قد فذوا عبدة الكواكب والاوثان في الفسوق والضلال ، ولا نريد القول في الكفر والمصيان لتحفظنا ، حيث أن عبدة الاوثان أنفسهم لم يقولوا كما قال هؤلاء المنصفون الذين أهواهم الشيطان وأزلهم ببل أنهم لم يجروا " ن يجعلوا الله سبحانه حقيقة تلك الاوثان - كما ذهب اليه الجبلى وغيره - بل قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا نأزلفى الى الله . (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله . فكيف بمن يدعون أنهم أوليا الله يقولون ما لم تقله عبدة الاوثان ؟ ولكنهم) (ان يتبعون الا الظن وما تهوى الا نفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى) (٤) .

(١) الانبياء : ٢٥ .

(٢) طه : ١٤ .

(٣) الانسان الكامل ج ١ ص ٥٩ .

(٤) النجم ص ٢٣ .

ولكننا نقول لمثل هؤلاء أتباعهم ، ومن وقف الى جانبهم يلتصم بالذر والتأييد لهم . أن شهادة أن لا اله الا الله ، وأن محمدا رسول الله هي أصل الاسلام . وأن الانتساب اليها يجعلنا نعبد الله وحده لا شريك له ، لا نشرك به شيئا ، ولا نجعل له ندا ، بل هو فرد صمد ، ليس كمثل شيء " ولم يكن له كفوا أحد " وان من ضل فانما يضل لتفريطه في اتباع ما جاء به الرسول (ص) . فالحمد سبحانه قد بين أصول الدين الذي بعث به رسوله الكريم ، فبين دلائل الربوبية والوحدانية وبين توحيد الألوهية والربوبية . وأمر سبحانه أنه يجب أن يكون الكلام بالعلم والقسط . فمن تكلم في الدين بغير علم دخل في قوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) (١) وفي قوله : (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) (٢) . ولكن أدعياء التصوف ودعاة وحدة الوجود ووحدة الأديان قد قالوا على الله بغير علم ، فحرفوا الكلام عن موضعه . وأحدثوا في شريعة الله ما لم يأذن به الله . فأدخلوا في دين الله ما ليس فيه . وحرفوا أحكام الشريعة ومطوقها .

فكثير من المتصوفة قد ابتدعوا في أصول الدين . ونطقوا بما لم ينطق به كتاب ولا سنة . واستدلوا على ذلك بطريقة لا أصل لها في الاسلام . وكان كل ذلك بدعة في الشرع لا أصل له " مع أن أتباعهم يظنون أن هذا دين المسلمين " (٣) . وهذه هي حال أهل البدع المخالفين للكتاب والسنة . فهؤلاء لا يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس . وما توحى اليهم شياطينهم .

ولا ريب أن التمسك بالدين ، وما كان عليه السلف الصالح ، هو ما يجب أن يسعى اليه جاهد ! كل مسلم آمن بالله وكتبه ورسله . فمن عاتشة أن القيسي (ص) كان اذا قام من الليل يصلي يقول : " فمن خرج عن الصراط المستقيم كان متبعها لظنه " وما تهوى نفسه . ومن أضل ممن اتبع هواه بغير عدى من الله . ان الله لا يهدي القوم الظالمين " (٤) .

(١) الاسراء : ٣٦ .

(٢) الأعراف : ٣٣ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٢١٥ .

(٤) نفي المصدر ص ١٢ .

٥٠ الحقيقة المحمدية :

حينما تكلم ابن عري عن بدء الخلق ، ذكر أن أول موجود فيه الحقيقة المحمدية . قال : " بدء الخلق الهباء " ، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحمانى . وهو العرش الالهى . ولا أيسر يحصرها لعدم التحيز .

وقول : " مثل نوره كشكاة فيها صباح ، فعبه بالصباح " فلم يكن أقرب اليه قبولا في ذلك الهباء الا حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم المبدأ بالمقيل . فكانت مبدأ المالم بأسره . وأول ظاهر في الوجود . فكان وجوده من ذلك النور الالهى ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية . وفي الهباء وجد عينه ، وعين المالم مسين تجليته " (١) .

إذا ناقشنا أفكار ابن عري هذه ، وجدنا أنه ينظر الى الحقيقة المحمدية نظرة شاملة . حيث يرد اليها كل شئ . وفي نفس الوقت نرى من سياق كلامه ، أن الحقيقة المحمدية موصوفة بالاستواء على العرش ، وغير متحيزة لعدم حصرها . وهذه

كما هو معروف لنا تدبر عن حالة الهبة . لأن الله سبحانه موصوف بالاستواء على العرش . ومننا عليه . يكون الانسان في نظر ابن عري اله ومألوه في وقت واحد . فهو الله باعتباره القوة المدبرة التى يصدر عنها كل شئ . بل هو على حد تعبير ابن عري العباد الذى قامت عليه قبة الوجود . ومعبارة أخرى أنه السبب في وجود كل شئ . ومن هنا أعطى له صفة الالهية . وهو المولى نفس الوقت لأنه نشأ عن الحق . ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن نظرة ابن عري الى الحقيقة المحمدية ناتجة من مبدأه في وجود الوجود بدليل أنه ينظر الى الانسان الكامل أن له درجتين : درجة العبودية ، ودرجة الألوهية . (٢) .

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ١١٨ - ٢٢٠ .

قارن : الابريز للدباغ ص ٢٩٠ .

التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢١٤ .

(٢) د . زكى مبارك التصوف الاسلامى فى الأدب والأخلاق ج ١ ص ١٩٨ - ١٩٩ .

وهذا هو عين القول بوحدة الوجود . وفي هذا المعنى يقول ابن عربي :
 " وأصطفى واحدا من خلقه هو منهم وليس منهم " . هو الصيغتين على جميع الخلائق
 جعله الله عمدا أقام عليه قبة الوجود " . فإذا تدبرنا ما تحته خط . نؤمن
 أن الصوفية يقصدون به (هو منهم) أى هو من الناس لأنه مخلوق مثلهم . (وليس
 منهم) لأنه أصل العالم . وهو بهذا المعنى يفيض الوجود عليهم لأنه المبدى الذى
 أقيم عليه قبة الوجود كما ذهب إلى ذلك ابن عربي .

ولكن يجب أن نعلم . أنه ليس معنى أن محمدا (ص) أصل الكون
 والوجود عند الصوفية أن يكون إليها . بما تمنيه هذا الكلمة من معنى . بل عند هم
 هو مخلوق حادث مثل العقل الأول عند الشيعة والفلاسفة . وهذا يكون محمدا (ص)
 العقل الأول عند الصوفية .

ولهذا نستطيع أن نؤكد هنا . أن الحقيقة المحمدية عند الصوفية هي
 مقابل العقل الأول عند الشيعة والفلاسفة . وهى فى النهاية عند الصوفية نفى لوجود
 محمد (ص) . لا تأليهه . وقول باستمرار النبوة أو القطبية (١) . لا اتصال هذه الفكرة
 بنظيرتى الفيض والعقل الفصا . ونرى أن نظرية الفيض هذه . هى فكرة عتيقة فى
 الفلسفة القديمة . وقد ذهب إليها كل من لم يهتد إلى فكرة " الخلق " بمعناها
 الصائى . وبرزت بشكلها الواضح . فى الأفلاطونية الحديثة . ومنها أخذ
 الصرب على قذاة تعديل أو مناقشة .

إن الجدل الذى تتركز عليه نظرية الفرض . هو تمدد رصده والمتعدد عن
 الواحد . وتمدد رصده من العادة . الروح . لأنه لا يصدر عن الشئ إلا ما كان من
 طبيعته . ونجد أن الصوفية قد أخذوا هذه الفكرة برمتها وقالوا بالنسبة للحقيقة
 المحمدية : " أن الله سبحانه وتعالى خالق نفس محمد (ص) من نفسه . وليس
 النفس الآ ذات الشئ " (٢) .

(١) د . إبراهيم هلال (ملاحظة) .

(٢) الإنسان الكامل ج ٢ ص ٣٦ .

وهذا نرى أن الفلاسفة والصوفية قد سلموا بفكرة الأفلاطونية المحدثة في الفيض . وتحتم عليهم بالتالي - نظرا لما في الكون من كائنات متعددة - مادسية - أن يلجأوا إلى مفتاح جديد لشرح كيفية صدور الكون عن الواجب واعتقدوا أنهم قد وجدوا المفتاح بقولهم أن العقل خلّاق - بمعنى أن فعل العقل يصدر عنه حتما كائن جديد . فتميز عن مصدره .

وقد طبقوا هذا المبدأ على النحو الآتي :

ان الواجب عقل ، ومن طبع العقل أن يعقل ، وما أن فعل العقل خلّاق . اقتضى أن يفرض عن الواجب ، بمجرد عقله ذاته . كائن جديد من طبعه . وهذا الكائن الجديد هو العقل الأول . والعقل الأول يعقل . وهو يعقل الأول . ويعقل ذاته . وكذا الفعاليين خلّاق . فإذا عقل الواجب فاض عنه عقل ثان . وإذا عقل ذاته . كان ذلك من ناحيتين . من ناحية وجهه بالواجب . وإذا ذلك يفرض عنه نفسه . ومن ناحية مكانه بذاته . وإذا ذلك يفرض عنه فلك . وهكذا دواليك حتى العقل المباشر السمي (العقل الفعال) . وعن العقل الفعال لا يصدر عقل ونفس وفلك . بل نفوس الناس وصور الأشياء . والمناصر الأربعة .

ومن هنا يتضح لنا من نظرية الفيض هذه أن العقل الفعال هو وأهـب الصـور (١) .

وهناك اعتراف صريح لابن عربي يؤيد ما ذهبنا إليه من أن الحقيقة المحددية عند الصوفية هي مقابل العقل الأول عند غيرهم . فقال : " وكذلك العقول الابداعية الذي هو الحقيقة المحددية عندنا والعقل الأول عند غيرنا " (٢) . وهنا نرى ابن عربي قد تأثر كل التأثر بفكرة "درب الحكمة" . فقد سلم بفكرة الأفلاطونية المحدثة في نظريتي الفيض والعقل الفعال في كيفية صدور الموجودات فيقول : " فلما أراد (الله) وجود العالم رده على حد ما عليه بحلمه بنفسه انفصل عن تلك الإرادة القدسية بضرب تجل من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية . حقيقة تسمى المهباء . هي بمنزلة طرح البناء الجص ليفتح ما شاء من الأشكال والصور - وهي نفس الفكرة الأفلاطونية

(١) أنظر : ميخائيل ضومط : توما الاكوييني ص ٢٩ - ٣٠ طبعة سنة ٥٦ - بيروت
قارن : . ماجد فخري : ارسطوطاليس ص ٧٠ - ٧٢ طبعة سنة ٥٨ - بيروت .
(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٤ .

المحدث في أن العقل الفعال هو واجب الصور كما رأينا — وهذا هو أول موجود فسي
المالم . . . ثم انه سبحانه وتعالى تجلى بنوره الى ذلك الهباء . . . وسميه أصحاب
الأفكار بهيولسى الكل ، والمالم كله فيه بالقوة والصلاحية . . . قبل منه تعالى كل شئ
في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداد . . . كقبول زوايا البيت نور السراج . (١) .

ولكن ابن عربى يرى أن يسهل علينا الأمر . . . وظهرنا بشكل واضح على
أن الحقيقة المحمدية هي مقابل العقل الأول فيقول . . . " وكان عليه السلام مبتدأ وجود
العالم عقلا ونفسا " (٢) . . . وحد أن تكلم ابن عربى عن نشأة الخلق . . . ووصل الى
نشأة الجسم الطاهر محمد (ص) قال : " وظهرت سيادته التى كانت باطنه غمما
الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم " (٣) .

ما تقدم نرى أن الحقيقة المحمدية بمعناها الصوفى . . . هي العقل
الأول لدى الفلاسفة . . . وهى تعبر عن الانسان الكامل الذى حوى خلاصة الوجود
وتقابل في ذلك مع الله سبحانه . . . بدلالة اعطائه صفات الهية خاصة بالله تعالى مثل :
الأول والآخر والظاهر والباطن والعلم بكل شئ .

ولهذا نجد أن فكرة الصوفية في الحقيقة المحمدية هي فكرة خاطئة يدحضها
الكتاب والسنة . . . بل هي خروج سافر على النصوص القرآنية . . . والأحاديث النبوية .
فالرسول (ص) لم يكن بكل شئ عليم (ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير) . . . ولو
كان الرسول (ص) يعلم الغيب — على حد زعم ابن عربى ومن سار على نهجه — لما
تعرض في حياته (ص) لتلك الصعاب التى تروى بها لنا كتب السيرة . . . واحادثة واحدة . . .
حدثت لرسول الله (ص) ترد كل أقوال دعاة الحقيقة المحمدية . . . وتدلتنا دليلا
قاطعا على أن الرسول (ص) ما هو إلا بشر مثلنا ولا يعلم الغيب . . . تلك الحادثة . . .
عندما جاء رهط من زعماء قريش ليسألوا النبى (ص) عن أهل الكهف . . . وذى القرنين . . .
وعن الروح . . . فكان جواب رسول الله (ص) : " أخبركم بما سألتهم عنه غدا " (٤) . . . ولو
كان الرسول (ص) يعلم الغيب لأجابهم حالا .

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ١١٨ — ١١٩

(٢) نفس المصدر ص ١٠٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣٧ .

(٤) سيرة ابن هشام ، المجلد الأول ص ٣٠١ .

وباستطاعتنا الاعتماد على هذه الجملة وحدها ، لنهدم كل مبادئ نظرية الحقيقة المحمدية من أساسها ■ بل ونهدم كل مبادئ التصوف من أوله الى آخره لانه قائم على "معرفة الكشف الخيالي" ^(١) الذي يتم على يد القطب . ومن هنا تؤكد مرة أخرى أن الحقيقة المحمدية عند الصوفية هي في النهاية نقي لوجود محمد (ص) وقول باستمرار النبوة أو القطبية . وفي هذا المعنى يقول ابن عربي : " وأما القطب الواحد فهو روح محمد (ص) وهو محمد لجميع الأنبياء والرسول سلام الله عليهم اجمعين من حين النشأ الانساني الى يوم القيامة " ^(٢) . ونضى ابن عربي في تأكيد استمرار القطبية بقوله : " وليس الاطلاع على غوامض العلوم الالهية من خصائص نبوة التشريع بل هي سارية في عباد الله من رسول وولي وتابع وتبع " ^(٣) ذلك لأن انقطاع الرسالة والنبوة في نظر ابن عربي قاطع للصلة بين الانسان وعبوديته ، وإذا انقطعت الصلة بين الانسان وبين عبوديته من أكمل الوجوه ، انقطعت الصلة بين الانسان وبين الله . (٤) .

هذا ويستلزم عن الصلة بين الحقيقة المحمدية لدى الصوفية والبيدع الأول لدى الشيعة بعد قليل . وكما نتج عند الكرم الجيلي ابن عربي في القول بوحدة الوجود ، تبعه أيضا في القول بالحقيقة المحمدية . لأن القول بوحدة الوجود عادة يستتبع القول بالحقيقة المحمدية .

والظاهر أن الجيلي قد أوضح نظرية الحقيقة المحمدية أكثر مما رأينا عند ابن عربي ، وتجلى ذلك في نظريته في الانسان الكامل وأنه محور الوجود كله ، به بدأ ، به يحفظ ■ حتى وصل في نظريته تلك الى التصريح بأن محمدا (ص) هو الوجود وهو الله . يقول في ذلك : " ان الحق اذا تجلى لمبداه ، وأفتاء عن نفسه ■ قام فيه لطيفة الهية ، وإذا كانت هذه اللطيفة ذاتية ، كان ذلك الهيكل الانساني هو الفرد الكامل والنفوس الجامع ■ عليه يدور أمر الوجود ■ وله يكون الركوع والسجود ■ به يحفظ الله المالم " ^(٥) . ولا يخفى ما في هذا القول من الفسوق

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص ٣٤ ■ ١٨٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٥١ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٠٠ .

(٤) انظر نفس المصدر ص ٢٢٩ .

(٥) الانسان الكامل ج ١ ص ٤٤ .

والضلال ■ لأن الفرد الكامل هذا ■ ذ ■ هيكل بشري ■ ولكن له الركوع والسجود .
وهذا ■ الصفة ليست إلا لله تعالى ■ إذ لا ركوع ولا سجود إلا لله .

ومضى الجيلي في هذا الشطط والخروج عن الدين وقول ■ " أن الله خلق
النفس المحمدية من ذاته . . . وخلق الملائكة من نفس محمد (ص) ■ وكذلك خلق إبليس
وأتباعه من نفس محمد (ص) (١) . ويوضح لنا هذه الفكرة بقوله ■ " أن الله سبحانه
وتعالى خلق نفس محمد (ص) من نفسه ■ وليست الشيء إلا ذات الشيء . وخلق بعض
الحقائق المحمدية من حقائقه تعالى ■ ثم خلق نفس آدم عليه السلام نسخة من نفس
محمد (ص) . . . (٢) .

وهذا ■ يرى الجيلي ينظر إلى الحقيقة المحمدية كابن عيسى تماما بتمامه .
إذ هي مبدأ خلق العالم وأصله ■ باعتبار أنها أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي
في صور الوجود . ولهذا فهي التمييز الأول ■ والتمييز الكلي والتي تليها التمييزات
الجزئية التي أرادها الله حين رأى نفسه في مرآة الحقيقة المحمدية ■ وانكشف له حقيقة
ذاته وكمالاتها وما فيها من أعيان الممكنات التي لا تحصى ■ فأحب اظهار كمالاته في
صور تكون له بمثابة المرايا التي يرى فيها نفسه ■ فكانت أعيان الممكنات الخارجية تلك
المرايا " (٣) .

وهذا المعنى يقول ابن عيسى موضحا الفكرة السابقة : " وقد كان الحق أوجد
العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه ■ وكان كمرآة غير مجلوة ■ ومن شأن الحكم
الإلهي أنه ما سوى محلاً ولا يستلزم أن يقبل روحا الهيأ عبر عنه بالنفخ فيه ■ وما هو
إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم
يزل ولا يزال وما بقى إلا قابل ■ والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس ■ فالأمر كله
منه . . . فاقضى الأمر جلالة مرآة العالم ■ فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك
الصورة " (٤) .

إلى هنا يتبين لنا ■ كيف أن ابن عيسى قد استخدم نظرية الحقيقة المحمدية
كحقيقة كونية مبنية على مبادئه ■ وكصورة من نظرية الفيض " باعتبار أن أول مظهر أبدعه الله
وجعله مظهرها لنور اسمه الأصيل هو رسول الله (ص) ■ فالحق أول ما خلق ■ خلق نوره ■
فمن رآه رأى نور الأول ■ ثم خلق الروح وهي أول ما أنشأه لما أبدعها ■ ثم خلق للعبد

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٨ .

(٢) الانسان الكامل ج ٢ ص ٣٦ .

(٣) انظر : التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢١٤ - ٢١٥ . شرح القاشاني

على خصوص الحكم ص ٤٤٤ لانسان الكامل ج ١ ص ١٩٣ ، الابريز للرباغ ص ٤٤٤ - ٤٤٦

(٤) شرح القاشاني على النصوص ص ١١ - الفتوحات المكية ج ١ ص ١١٣ .

المقل وهو أول بالاضافة لما بعده ، ثم خلق الله مظاهر لاسمه الأول كثيرة * (١) وهذا هو عين القول بنظريتي الفيض والمقل الفعال كما أوضحناها سابقا .

ما تقدم ، نستطيع القول بأن الصوفية في الاسلام قد اعتبروا الحقيقة المحمدية ، الدمد التي قامت عليها قبة الوجود ، وتوكيدا لهذا المعنى يقول صاحب الابريز : " ان النبي (ص) سبب في كل موجود " (٧) وهذا الاعتبار يكون للنبي (ص) مبدأ خلق العالم وأصله عندهم يذهبون . تارة أخرى الى أن الخيال أصل جميع العالم . معللين ذلك بتعليلات فاسدة لا يقبلها عقل ولا شرع . ان يقولون " أن الخيال أصل جميع العالم ، لأن الحق هو أصل جميع الأشياء ، وأكمل ظهوره لا يكون الا في محل هو الأصل . وذلك المحل هو الخيال " (٨) .

ولنقف عند هذا الكلام قليلا . ولندسب مع قواعد المنطق السليم . وتركب قضايا منطقية من تلك الدعاوى الفاسدة . لنرى جميعا أن تلك الفكرة التي اعتنقوها فكرة باطلة لا أسس لها من الصحة إطلاقا .

محمد أصل العالم (مقدمة صغرى)

(١) فهم يذهبون الى أن : الخيال أصل العالم (مقدمة كبرى)

∴ محمد خيال (النتيجة) (١) ٠٠٠٠ (١)

وهذه النتيجة واضحة جليلة لا تحتاج الى شرح وتفصيل . ومن اعتنق هذا القول هو أقرب الى الكفر والضلال منه الى الفسوق والمصيان .

(الحق أصل جميع الأشياء) (أي أصل العالم) (مقدمة صغرى)
(الخيال أصل العالم) (مقدمة كبرى)
(٢) هم يذهبوا الى أن : الخيال أصل العالم (٢) ٠٠٠٠ (٢)

∴ الحق خيال (النتيجة) (٢) ٠٠٠٠ (٢)

ومن اعتنق مثل هذا القول فهو واقع في الكفر الصراح .

(١) أحمد سعد المقاد : الأنوار القدسية في شرح أسماء الله الحسنى وأسرارها الخفية

ص ٢١٦ . تحقيق محمد سليمان نوح . طبعة دار الشعب .

قارن : ابن عربى : ذخائر الأعلام - شرح ترجمان الأشواق ص ٢٥٥ - ٢٦٢ طبعة

سنة ١٣٨٨ هـ

(٢) الأبريز للديباغ ص ٤٤٤ - ٤٤٦ .

(٣) عبد الكريم الجبلى : الانسان الكامل ج ٢ ص ١٨ و ٢٥ .

قارن : النبوات لابن تيمية ص ١٨٤ .

مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٢٨ .

إذا نظرنا الى النتيجة السابقتين (١ و ٢) ، نؤكد ما ذهبنا اليه قبل قليل من أن ابن عربى ومن سار على شاكلته ، قد اتخذوا من الحقيقة المحددة مبدأ ليوسسوا بها نظرياتهم المنحرفة عن المنهج الاسلامى .

محمد خيال (مقدمة صفرى)

الحق خيال (مقدمة كبرى)

• • • الحق محمد أو محمد هو الحق •

وهذا هو عين قولهم بأن ما فى الوجود ، ما هو الا مجال للذات الالهية **الواجب** • مجلى فى صورة محمد (ص) • ويتفق من ههنا القول **الرسول** بوحدة المعبودات • لان الانسان اذا كان مجلى من المجلى الالهية • وانفسه موجودا فى الله • مغنيا فيه • فانه لا يرى شيئا غير الله • وهنا **الرسول** فالجميع يعبدون الله المتجلى فى صورهم والتالى صور جميع المعبودات سواء اكانت وثنية أم غيرها • لأنهم فى الحقيقة — نفسى نظرهم — لا يعبدون الا الله • وقد تقدم لنا كل هذا • •

هذه هى ملامح نظرية الحقيقة المحددة التى قال بها المتصوفة • وقد رأيناها فى مضمونها أنها نظرية غير اسلامية • بل ومتناقضة مع الاسلام لها وروحها • فقد تطرقوا فى قولهم بالحقيقة المحددة الى حد الفلو فى الرسول محمد (ص) تطرفا لا يقرهم عليه كتاب ولا سنة • حيث نظروا الى الرسول محمد (ص) على أنه الحق وهو الخلق • ولكن مقام النبى (ص) كما أرشدنا اليه الله ورسوله • هو فى تعظيمه كبشر ورسول • كما تشير الى ذلك الآية " قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى أنما الهكم واحد (١) • ونقف فى النظرة اليه عند حد الاقتداء به • واتباعه فى كل ما جاء به • وان الشهادة به ركن من أركان الاسلام • والدعاء له والصلاة عليه أمر لازم من لوازم الايمان كما قال تعالى : (ان الله وملائكته يصلون على النبى • يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) (٢) •

(١) الكهف : الآية الأخيرة •

(٢) الأحزاب : ٥٦ • انظر : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢١٩ •

ونريد الآن — وفي ختام بحثنا عن هذه النظرية — أن نوضح أهم المصادر التي أثرت فيمن قال بها كابن عربي والجيلي وغيرهما • ونرى أن أرباب القول بالحقيقة المحمدية قد تأثروا بمصادر من داخل المجتمع الاسلامي • ومصادر أخرى غير اسلامية •

١- فمن المصادر الاسلامية (من داخل المجتمع الاسلامي) •

١٠١. الحلاج •

اننا لا نعتبر الحلاج مصدرا اسلاميا • نظرا للسمة الغالبة على تصوفه • كما رأينا • والتي أخرجه الى جو غير اسلامي • وانما يمكن أن نجعله مصدرا من داخل المجتمع الاسلامي •

فقد قال الحلاج بفكرة الحقيقة المحمدية • بل يعتبر أول من بذر البذور الأولى لهذه النظرية الخطيرة في حقل الفكر الاسلامي على أساسه شيعي • حيث كان داعيا قرمطيا •

فكان يرى لمحمد (ص) حقيتين : احدهما قديمة وهي النبوة الأولى الذي كان قبل الأكوان • والأخرى حادثة وهي محمد (ص) • ونجد نفس هذه الفكرة قد قالها ابن عربي ومن نهج نهجه • حيث أوضحنا قبل قليل • أنهم نظروا الى الحقيقة المحمدية المثلة في محمد (ص) على أنه هو الخلق وهو الحق ^(١) ، فهو اذن حادث وقد يسمى على حسب تصنيف الحلاج وفكرة ابن عربي •

ويروى لنا دي بور أن بلاد الفرس هي بلاد مذهب الاثنين وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من اثنيونية قد أثرت في الخلاقات الكلامية في الاسلام تأثرا مباشرا • أو من طريق المانوية أو الفرق الغنوسطية الأخرى •

قارن • د • ابو الوفا التفتازاني • مدخل الى التصوف الاسلامي ص ١٥٨ •

(٢) الغنوسطية • جماعات دينية فلسفية • ظهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد ولهم نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأديان وتمزج الدين بالفلسفة (انظر : دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٥ ترجمسة محمد عبد الهادي أبو ريقة •

ولكن الحلاج ■ والرغم من خطورة نظريته الى الحقيقة المحمدية ■ إلا أنه
 يميز بين الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية تبعا لنظريته في الحلول والاتحاد ■
 ولكن ابن عربي — وتشيا مع مذهبه العام في وحدة الوجود — قد اعتبر
 الطبيعتين وجهين لحقيقة واحد ■ ظاهرها الخلق وباطنها الحق ■ وأظهرها
 الناسوت وباطنها اللاهوت على حد تعبير الحلاج •

قال ابن عربي في هذا المعنى ■

وما الوجه إلا واحد غير أنه
 إذا أنت أعددت المراتب تعدلها (١)
 وقال :
 جمع وفرق فان المين واحدة
 وهي الكثيرة لا تبقى ولا تسبدر (٢)

٢٠ التشيع :

ان التشيع — كالحلاج — لا نستطيع أن نعتبره مصدرا اسلاميا ■ بقدر ما
 هو مصدر تابع من داخل المجتمع الاسلامي • لأننا نستطيع أن نقدر
 أن الحقيقة المحمدية هي من الأمر التي تدخل تحت الصلة بين التصوف
 والتشيع ■ لأنها تبحث شكل العلاقة بين الصوفية والنبي •

فإذا رأينا أن هناك اتفاقا واضحا بين نظرة المتصوفة والشيعة الى النبي •
 باعتباره شخصا الهيا وأيا روحيا لكلا الطائفتين • رأينا في الوقت نفسه
 أن هناك توافقا تاما بين نظرة الصوفية الى الأولياء الذين يقابلون الأئمة عند
 الشيعة ونظرتهم اليهم من حيث القداسة والمصمة •

ونقطة أخرى • يهتد أن تلفت النظر اليها وهي ان اهتمام الصوفية كسان
 منصرفا في البداية ■ الى الولاية وإلى الله • أكثر من انصرافه الى النبوة
 وشخص النبي • فقد كان المتصوفة والشيعة يضمون النبي في مكانه اللائق
 به باعتباره أمرا لا يقبل الجدل • ولا يناقش فيه أحد • ووجهوا كل همهم

(١) في من الحكم (شرح القاشاني) ص ٥٦ — ٦٣ • الفلسفة الصوفية في
 الاسلام ص ٥٢٤

(٢) في من الحكم ص ٦٩ •

الى الولاية • يسندونها ومؤسسون لها • ويحاولون أن يجدوا لها قاعدة
 بينون عليها عقيدتهم • تماما كما فعل الشيعة من تركيز قواهم في توثيق عرى
 الامة وجمع الأدلة على صحتها • أما الاهتمام بالنبي (ص) فقد ظلهم سر
 متأخرا سواء عند الصوفية أو الشيعة • بالنسبة للصوفية نهض يماين عيسى
 وعبد الكريم الجيلى كما رأينا من قبل • وكذلك الشيعة لم يفكروا بالمقارنة
 بين النبي وعلى إلا في القرن الرابع أو الخامس بعد أن صفت لهم العقيدة
 وتأسس لها البنيان (١) • ففرى من الفرق الغالية الشيعية من يحاول أن يوازن
 بين النبي وعلى ويفاضل بينهما • ففلوا في حق أعنتهم حتى أخرجوه من
 من حدود الخليفة • وحكموا فيهم بأحكام الالهية • وربما شبهوا واحدا
 من الأئمة بالاله • وربما شبهوا الاله بالخلق • وهم على طرفي القوس
 والتقصير • وان لهذه الفكرة أصل لدى اليهود والنصارى • إذ اليهـود
 شبهت الخالق بالخلق • والنصارى شبهت الخلق بالخالق • فسـرت
 هذه الأفكار في آذهان الشيعة الغلاة • حتى حكمت بأحكام الالهية فـسى
 حق بعض الأئمة • تماما كنظرة الصوفية الى الانسان الكامل وما ذهبوا اليه
 من أقوال في الحلول والاتحاد • وتفضيل الولاية على النبوة • والقول بتفضيل
 الولاية على النبوة • أمر له صلة بالتشيع • حيث ذهبت (العلوية) (٢)
 الى تفضيل على النبي (ص) •

ما تقدم • نقرر أن مدخل نظرية الحقيقة المحمدية نجد ها عند غلاة
 الشيعة • منها ما ذكرناه سابقا • ومنها غلاة الشيعة الاثنى عشرية • حيث
 أن الاعتقاد عندهم بأزلية النور المحمدي قبل سائر المخلوقين • وقد استمر

(١) د • كامل مصطفى الشبيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٤٤٩ — ٤٥٠ •
 (٢) العلوية : أصحاب الملأء بن ذراع الدوسي • وقال قوم : هو الأسدي
 وهي من الفرق الغالية • ويسمى الملأء أنه بعث محمدا • يحنى عليها وسماء الهـا •
 وكان يقول بدم محمد (ص) وزعم أنه بعث ليدعو الى على فدعا الى نفسه •
 ويسمون هذه الفرقة الذمية •
 أنظر • الملل والنحل ج ١ ص ١٧٣ — ١٧٥ •

هذا النور المحمدي بعد محمد (ص) في صورة على رضى الله عنه ، وآل نبيه الأكرمين .

وكذلك الاسماعيلية قد اعتمدوا على هذه الفكرة في بيان قداسة الأئمة وعصمتهم . حيث يرون أن النور المحمدي قمتلحم في الأنبياء حتى محمد بن اسماعيل صاحب الأئمة بعد النبي محمد (ص) . وهذا نرى تأثير المتصوفة بهذا المذهب الاسماعيلية ، فأختلط كلامهم . وتشابهت عقائدهم (١) . فنرى هؤلاء قد قالوا بعصمة الأئمة وقد استهم . وبالمقابل نرى نفس الأمر عند المتصوفة عند ما قالوا بالمرتبة الكاملة للقبط . ذلك الانسان الكامل صاحب أعلى علم بالله . لأن القبط في نظر ابن عربي هو روح محمد (ص) وهو الممد لجميع الأنبياء والرسول من حين النشأ الانسانى الى يوم القيامة (٢) . لذلك فالقبط لا يدانيه أحد في مقامه من المعرفة حتى يقبضه الله الى جواره . فيورث مكانه لأحد غيره من أهل العرفان ، وهذا ما تقول به الرافضة . ونفس الفكرة قالت الصوفية . بترتيب الأبدال بعد هذا القبط . ومثلهم في ذلك كمثل الشيعة ان قالوا بترتيب النقباء بعد الائمة (٣) .

أما المصادر غير الاسلاميه المؤثرة في القول بالحقيقة المحمدية ، فأهمها المصدر النصراني بالاضافة الى الفلسفة الأفلاطونية المحدثه .

فقول الصوفية في الاسلام بالحقيقة المحمدية له أصل عند النصارى . فما ادعاه الصوفية لمحمد (ص) هو عين ما ادعاه النصارى لميسى عليه السلام . فمحمد (ص) عند الصوفية هو الحق وهو الخلق . أى هو اله وهو مألوه كسما أوضحنا ذلك سابقا . فهو اله باعتباره هو الحق . وهو مألوه باعتباره هو الخلق . فهو ان نرى نظرهم رب له أصل هو الذات الأحدية . وان عيسى عليه السلام عند النصارى رب ولكن له أب هو الله (٤) .

-
- (١) انظر : التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٢١٦ . الحياة الروحية فى الاسلام ص ١٣٣ . منهاج السنة ج ١ ص ٢١٩ .
 (٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥١ .
 (٣) انظر الحياة الروحية فى الاسلام ص ١٣٣ - ١٣٤ . ذخائر الاطلاق لابن عربى ص ٢٠٢ - ٢٠٤ . الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٢ - ١٦٢ . منهاج السنة ج ٢ ص ٢٣ .
 (٤) التصوف الاسلامى فى الأدب والأخلاق ج ١ ص ٢٧٩ .

والشبه واضح جدا بين القولين •

ومن جهة أخرى • أوضحنا سابقا أن الصوفية يرون في الحقيقة المحمدية أصلا لكل شيء • وهى بهذا الاعتبار القوة المدبرة التى يصدر عنها كل شيء • فتكون إذن صلة الوصل بين الله والناس • وهذا القول له أصل عند النصارى حيث يقولون أن عيسى ابن الله • فهو إذن بهذا الاعتبار يكون هو الصلة بين الله وبين الناس • وهنا أيضا نلاحظ قوة الشبه والتوافق بين القولين ونزيد هذه النقطة وضوحا • إذا رجعنا الى الأقسام الثلاثة فى الفكر المسيحى لنرى مزيدا من الأثر النصراني والفلسفة الاغريقية فى الفكر الصوفى فالأقانسيم (١) الثلاثة هى • الوجود والحلم والحياة • أن تسمية هذه الأمور بالأقانسيم أو الأصول يرجع الى أثر الفلسفة الاغريقية فى تفلسف المسيحية • وتحدد هـا بثلاثة يرجع الى المصدر نفسه أيضا • لأن ما نراه هنا فى المسيحية على هذا الوجه يذكرنا بـ (مثل أفلاطون) • فقد جعلها أصول هذا الوجود المشاهد • واعتبر هذا الوجود ظلالها وشبهها بها فقط • كما يذكرنا ذلك (بثالوث) أفلوطين المسمى الذى يتمثل فى الواحد • والعقل • ونفس العالم •

وإذا قمنا على الألفاظ الدالة على هذه المعانى الثلاثة فى المصدر النصى للمسيحية وجدنا • الله • كلمة الله • الروح القدس (٢) •

فإذا نظرنا الى الصلة التى تربط بين الروح القدس والحياة • نراها صلبة واضحة • حيث أن القوة المدبرة التى هى أساس معنى الحياة مأخوذة فى معنى (الروح القدس) • وهذه هى نفس نظرة الصوفية الى الحقيقة المحمدية باعتبارها القوة المدبرة التى يصدر عنها كل شيء • وقد تقدم لنا كل هذا •

والخلاصة • أننا نستطيع أن نقرر هنا • بناء على كل ما سبق أن الحقيقة المحمدية مأخوذة برمتها من الأصول النصرانية • بل يذهب الدكتور

(١) الأقانسيم : جمع أقنوم بمعنى الأصل والمبدأ •

(٢) انظر : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ص ١١٣ - ١١٤ •

قارن : د • أحمد فوزى الأهوانى : أفلاطون ص ١٠٧ - ١٢٣ •

جمهورية أفلاطون ص ٢٧١ - ٣٠٦ (الكتاب السابع الخاص بالمشعل)

ترجمة حنا خباز •

زكى مبارك الى القول بأن الحقيقة المحمدية " أسطورة من الأساطير " وهي سرقة من النظرية النصرانية . كما أن النظرية النصرانية سرقة من الفلسفة اليونانية ، وإن لهذا النظرية أصول في الفلسفة القديمة . والديانات القديمة أيضا . (١) .

وما يؤيد ما ذهبنا اليه من الأثر النصراني في النظرية الصوفية الخاصة بالحقيقة المحمدية هو ما ذهب اليه نيكلسون حيث يعتقد بماثلة بين الذين ذهبوا الى الصوفي والمسيحي . وأما لنا الصلة الوثيقة بين الالهيين ، فيقول " أن فكرة الحقيقة المحمدية ، وإن كان محمدا نورا لله ، وأنه أصل الحياة جميعها . وهو الانسان الكامل الذي تجلت فيه جميع الصفات الربانية - هذه الفكرة مرتبطة بفكرة الكلمة (LOGOS) " اللوغوس " . والكلمة هي الأصل الالهي للأشياء حقيقيا وتتضمن في النبي محمد (ص) . فالتمايز التي تنسب الى النبي (ص) هي بعينها التي نسبها للمسيح القديس يوحنا . والقديس بولس وعلماء اللاهوت المتأخرون من متصوفة المسيحيين . (٢) .

قال الأب كليمنت الاسكندري : " ليس في الوجود الالهي واحد . وهو الانسان الذي خلقه الله على صورته ، والذي يحل فيه روح القدس . والذي يظهر منذ الأزل ، في كل زمان بصورة جديدة " . (٣) .

وكان هذه العبارة هي تلخيص لما ذهب اليه الصوفية من قولهم في القطب الكامل - قلب الزمان وواحد الزمان - على حد تعبيرهم . ذلك الانسان الذي خلقه الله على صورته ، فحل فيه الروح الالهي واصبح ظاهره خلق وباطنه حق . له أصل في النص السابق (ليس في الوجود الالهي واحد ، وهو الانسان الذي خلقه الله على صورته) . كما أن ما ذهب اليه الصوفية من قول باستمرار النبوة

(١) د - زكى مبارك : التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق ج ١ ص ٢٧٩ - ٢٨١

قارن : الحياة الروحية في الاسلام ص ١٣٢ - ١٣٣ .

التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢١٧ .

(٢) د - نيكلسون : النصفية في الاسلام ص ٨٢ . ترجمة نور الدين شريعة .

(٣) التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢١٧ .

تكلنا في الأبواب والفصول السابقة عن التصوف كحركة من الحركات الهدامة التي نشأت في البيئة الاسلامية . وأثرت في العقلية العربية . والاسلامية تأثيرا كبيرا . رأينا أيضا أن التصوف - كظاهرة عامة - من الأمور المحدثه ففى العلة الاسلامية . حيث بدأت هذ . الظاهرة في نهاية القرن الثانى الهجرى تقريبا . وكان ظهورها كنتيجة حتمية للتفاعل والامتزاج بين المسلمين بحقيدتهم من ناحية وبين عقائد الأمم الكثيرة التي دخلت في الاسلام بعقائدها وأخلاقها وتفكيرها من ناحية أخرى . اذ دخلت هذه المواقب من الأمم الاسلام ولا تزال عقائدها . من وثنية جاهلية الى مجوسية بغيضة . مترسبة فى حنايا مشاعرها . تتربط الظروف اليلائمة لنشر مثل هذه العقائد الفاسدة في صفوف المسلمين لتشويه عقيدة التوحيد الاسلامية . وكان لهم ما أرادوا .

هذا بالاضافة الى حركة الترجمة والنقل من المصادر غير الاسلامية . وخاصة الفلاسفة اليونانية . مقلدة بخلاف الأفلاطونية المحدثه . والتي تغلغل في العقلية العربية . فأقبل عليها الفلاسفة المسلمون بشغف . وأخذوا يحاولون جادين بالتوفيق بينها وبين الدين . لاعتقاد فاسد اعتقدوه هو " أن النظر البرهاني لا يؤدي الى مخالفة ما ورد به الشرع . فان الحق لا يضاد الحق . بل يوافقه ويشهد له " (١) . فتلقفوا هذ . الفلسفة بنظراتها المثبتة عنها كنظريتي الفيض والمعرفة الاشراقية . وأتخذوا الصوفية من بعدهم محل كثير من المشكلات المقاعدية فى نظرهم . ومن هنا انتقل التصوف من الناحية العملية التمهيدية الى الناحية النظرية الفلسفية . فمقدوا طرائقه . وأدخلوا فيه عقائد شاذة . كالفكرات المنحرفة عن المنهج الاسلامى . والقول باسقاط التكاليف الشرعية عن المارفين الواصلين . وغير ذلك مما يخالف صريح العقل والشرع .

ولهذا نرى أن التصوف عقيدة فلسفية قديمة نشأت قبل الاسلام ففى الفلسفة الاشراقية المنسوبة الى أفلاطون . وغيرها من المذاهب والفلسفات القديمة . كالفلسفة الهندية القديمة . والتي ما زالت عقيدة الهند الى اليوم وهى القبول بوحدة الوجود .

وهذا يعنى أن التصوف غير الزهد المصروف فى العقيدة الاسلامية ، فالزهد شئ والتصوف شئ آخر يختلف عنه كل الاختلاف ■ بل هناك فرق بين الزهد فى العقيدة الاسلامية ، والزهد فى العقيدة الصوفية •

فالتصوف اذن فلسفة كاملة ، وعقيدة غايتها فتح القلب على علوم غيبية ■ لا تتلقى عن الرسل ■ بل تتلقى بطريق الكشف عن الله رأسا أو عن الرسول (ص) حسب زعمهم ■ ومن هنا اذا فتشنا فى مؤلفات بعض الصوفية ، فانتا لا نجد شيئا يحتاج اليه المرء من علم أو فضل أو أدب ■ فانهم قد اشتهروا بالاعراض عن العلم ، والاعتزاز بالجهل ■ ومن هنا ■ اعتمد بعض الصوفية على نوع من العلم الغيبى يطلقون عليه اسم العلم اللدنى ■ وطريق الوصول الى هذا العلم هو المجاهدة بصـور كثيرة ■ ويقولون أنه أصبح من العلوم المكتسبة المحصلة بالتعلم ■ وموضوع هذا العلم الفيوضات والتجليات والكشف والكرامات ■ وتتألف مادته من تفسيراتهم الغريبة لصا يقع تحت سمعهم ومصرهم وأقوالهم التى يلقونها على علاتها فى المناسبات ويسمونهم (فتوحات العارفين ومشريات الواصلين) (١) ، والتحقق بهذا العلم معناه الولاية ■ وعندنا يصبح هذا الولي أعلى عالم بالله ، ومن هنا جاءت فكرة تفضيل الولاية على النبوة عند المتصوفة ■

ولكنه لا يفوتنا أن نقرر هنا وللأمانة ، ان ذلك لا يعنى أن كل رجـل نسب الى التصوف كان يعتقد تلك العقيدة ■ بل من وصل الى الفاية منهم وصل الى هذا ، لأن الطريق الصوفى مراحل ■ وكلام كل انسان فيه يدل على المرحلة التى وصل اليها ■

والظاهر أن تطور التصوف هذا ، بالإضافة الى تسلطه على عقول الناس قد زاد من حماة المتصوفة ■ والانجواف وراء المخیلات والأوهام ■ ولكنهم فـسـى حقيقة تطوورهم هذا ■ كانوا ولا يزالون يسبحون فى بخار السراب بدليل أن معرفتهم المزعومة قائمة على الكشف الخيالى ، فهم يقولون : " مقدار العلم الذى يختص به أهل الله تعالى على سبع ٠٠٠ ومنها معرفة الكشف الخيالى " (٢) . وكان من نتيجة تخبطهم هذا ، أن تغلفتهم شياطين الأباطيل وقصدت بهم فى أرضية الفسوق

(١) الصوفية فى نظر الاسلام : سمیع عاطف الزین ص ٤٠ •

والضلال والانحراف عن جادة الصواب ■ ففراهم مسرة خلويون ■ وتارة اتحاديون ■
وثالثة اباحيون ■ يعبدون ما ينحتون بأصابع الأضاليل ، وينطقون بما يخيلون من
شطحات المبرسمين ■ مما أبعدهم ذلك عن بساطة عقيدة التوحيد ، لأن ما
نحتوه ■ وما تشلوا به ■ وما شطحوا ليس من الاسلام في شيء ■ فضلا على أن يمت
بصلة الى التصوف الاسلامي المعتدل .

وكيفنا أن نقدم دليلا واحدا لما ذهبنا اليه ، وهو قول أحد الصوفية
وهو العفيف التلمساني ■ فحين سئل ■ اذا كان الوجود واحدا ، فلم كانت الزوجة
حلالا والأخت حراما ؟ ■ فقال : " الكل عندنا حلال ■ ولكن هؤلاء المحجسون
قالوا حرام ، فقلنا حرام عليكم ... " وقال أيضا : " انه ثبت عندنا بالكشف ما يناقض
صريح العقل ، ومن أراد التحقق فليترك السئل والشرح " (١) . وما لا شك فيه
أن هذا قول باطل ■ لا يقبله أي مؤمن صادق الايمان ، وهذا نرى أن الصوفية
قد ابتمدوا عن الاسلام قليلا أو كثيرا ■ لأنهم ■

أ - تحولوا من الايمان الصادق القائم على التصديق بما جاء به النبي (ص) الى
ما أسموه بالمعرفة الذوقية ودرن سلوك أو عمل ■

ب - وتأييدا للفقرة السابقة ، نكتفي بذكر مثلا واحدا هنا ، لاظهار مدى
انحراف الفهم الصوفي ، ومدى تحولهم من الايمان الصادق القائم على
التصديق بما جاء به النبي (ص) الى ما أسموه بالمعرفة الذوقية ، فهم
قد تحولوا الى عدم الايمان بالجنة والنار كشئ محسوس ■ بل اتخذوا لهما
مفاهيم جديدة بعيدة عن الرهبة والخوف ■ فلا ثواب ولا عقاب عندهم ■ بل
نعيم دائم ، بل سمى المذاب عذابا مذكومته حميدة ولا يخفى ما نفسى
هذا القول من بعد عن الاسلام وعبادته ■ فالثواب والعقاب اذن ضرب من
الأوهام ■ فلا ثواب ولا عقاب لأن الجميع في نظرهم طائعين عابدين

(١) قارن ■ ابن تيمية : الفرقان ص ٨٦ ، ٨٣ ، ٨٩ ، ٩١ .

ان نظرتهم تلك الى مسألة الثواب والعقاب ■ نظرة متعارضة مع صريح العقل والشرع ■ ان حكم الثواب والعقاب ■ حكمة منطقية واقعية لها أثرها الفعال في حياة البشرية • فالعامل الذي أتقن عمله ■ فلا بد له من مكافأة سواء أكانت مادية أم معنوية ■ ونستطيع أن نلمح مردود هذه المكافأة في سلوك هذا الانسان • أما ذلك العامل الذي لا يتقيد بحدوده عمله • ولا يأخذ بعين الاعتبار أوامر رئيسه ■ فإنه سوف يتعرض لعقوبات مادية كانت أم معنوية أيضا • وكذلك في الاسلام ■ فمن آمن وعمل صالحا ■ فله جزاء الحسن • ومن كذب وعصى فله العقاب الشديد (ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا) •

ولهذا نرى • أن منهج الاسلام هو الاعتدال بين حاجات الانسان كلها ■ ويعطى الانسان حق ربه ■ ولا ينسى في سبيل ذلك حق زوجته ونفسه ورحمه ■ كما يفعل الصوفية من هروب الى الكهوف والمضاربات غير عابئين بالأهل والزوج والوليد • ولذلك جاء في الحديث الصحيح ■ (ان لربك عليك حقا ■ ولزوجك عليك حقا ■ فأعط كل ذي حق حقه) •

فالمسلم مثالا لا يجوز له شرعا أن يصوم صوما يضعفه حتى أنه ليفر من المدو كما يلجأ اليه الصوفية من أساليب مختلفة لاضفاف الناحية الجسدية لديهم • قال الرسول (ص) لعبد الله بن عمرو بن العاص : (فصم صيام داود • كان يصوم يوما ويفطر يوما ولا يفتر إذا لاقى) • وهذه القوة البدنية التي يحطمها الصوفية برياضاتهم ومجاهداتهم • مطلوبة في الاسلام للقاء المدو لأن الجهاد هو من أعلى مراتب الاسلام ■

فالذين يمتنون قواهم بالتمسك ■ ولو كان أصله مشروعا ■ ويطلق على جانب آخر من العبادة ■ فإنهم مفرطون بهذا الفعل • عاصون لله تبارك وتعالى من جهة أخرى ■

ان مسألة التمسك والتقرب لا يجوز فيها إلا اتباع المشروع • والتقيد بالكتاب والسنة • كحديث النفر الثلاثة الذين أتوا الى بيوت النبي (ص) فسألوا عن عبادته • فلما أخبروا كأنهم تقالوها • • • وما دار بينهم وبين الرسول (ص) • • • ونستطيع أن نستخلص من هذا الحديث أن أي تجاوز فيما شرعه رسول الله (ص) في العبادات التي يتقرب بها الى الله عز وجل • فمحض ذلك الخروج عن منهج الاسلام الى منهج آخر حتى ولو صلحت النيات • فإن الله سبحانه وتعالى لا يعبد إلا بما شئ •

ومنا على ما سبق ■ يتضح لنا الحقائق التالية لفهم قضية الكتاب والسنة ■

- ٠١ الهدى هو ما كان من الله سبحانه وتعالى ورسوله (ص) فقط .
قال تعالى : (قل ان الهدى هدى الله) ^(١) وان هذا الهدى محصور
في كتاب الله وسنة رسوله (ص) فقط وليس وراء هذا طريق ثالث يقرب الى الله
ويبعد عن النار ■ كما ذهب الى ذلك الصوفية من قولهم بأن الكشف
والمشاهدة وسيلة الى معرفة الله فقط .
- ٠٢ ان كل عقيدة تخالف كتاب الله وسنة رسوله ■ فهي عقيدة باطلة يجب حرمها
والقضاء عليها ■ وان لا تأخذنا في الحق لومة لائم ■
- ٠٣ ان كل زيادة أو نقص في تشريح العبادات والسلوك ، يراد بها التقرب الى
الله واصلاح النفس ، انما هو بدعة مرفوضة نصا وعقلا ، حتى لو كان من ممن
يقتسمون الى الاسلام ويدعون اليه ■
- ٠٤ ان كل من ادعى علما غيبيا في كتاب الله وسنة رسوله زاعما أنه قد وصله
بطريق الفيض أو الفتح أو الاتصال بالسما عن طريق الكشف والمشاهدة ، فانما
هو كاذب مارق ■
- ٠٥ ان أقوال العلماء في أمور الدين لا تؤخذ قضية مسلمة قط ■ بل لا بد من
عرضها على الكتاب والسنة ، فما وافقهما أخذ به ■ ومن خالفهما ———
رد ، فكيف بالصوفية الذين يدعون بأن علومهم مواجيد لا تقبل المنازعة ،
وانه لا يطلب منهم اقامة الدليل على صدق ما وصلوا اليه لان علومهم ذوقية ،
ونرى أن طلبهم عدم اقامة الدليل على مصارفهم ، انما هو دليل قاطع
على كذب ما وصلوا اليه ومطالنته .
- ٠٦ ان الصحابة رضوان الله عليهم ■ كانوا أهد الناس وأتقاهم ، وأنهم تحققوا
بهذين الأصلين الثابتين : الكتاب والسنة . وان من كان على مثل
ما كانوا عليه فقد اشتد ، ومن شذ يميننا أو يسارا فقد ضل ^(١) .

(١) انظر ■ اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية ■ المقدمة ■

أما الصوفية ■ فهم فى سلوكهم ورياضاتهم وغاياتهم ■ فقد تجاوزوا حدود الاعتدال ، ولم يتحققوا بالأصليين : الكتاب والسنة ■ ولذلك نراهم :

٠ ١ انصرفوا عن علم القرآن والحديث الى حلقات الذكر المبتدعة ، والمواظب والقصر الصوفية الخرافية القريبة من النوادر الضحكة ، وهذه الأوراد المحددة فى الخلوات أبعدتهم عن أداء الفرائض ■ تلهيا منهم للحصول على الكشف المزعوم ■ وكل هذه وتلك ، أقامت التصوف المخلوط بالسطح ببدعه الخارجية عن سنة الأولين من السلف الصالحين ، فهو غروج عن الجادة ■ وضلال عن قصد السبيل ■ يلجأ به الشياطين على الجاهلين فيوهمونهم أنهم ممن صفوة المهتدين وما هم بمهتدين (١) ، (وإذا قيل لهم لا تفسدوا فسادى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ، إلا أنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون) وأقل ما يتحقق به التصوف المخلوط بالسطح أنه داخل فى الفتنة التى يقول فيها النبى (ص) ■ (أيما رجل يحدث قومًا بغير ما تصل اليه عقولهم كانت فتنة عليهم) .

فالديانة الاسلامية السمحاء ديانة مبنية على أساس متين ومحكم — من التوحيد ، ولكن ذهب بعض الصوفية الى مصادر أخرى من العلم والعرفان وأدخلوا فى هذا الديانة الكاملة المقاربة بعض المقائد المبتدعة ■ فالقرآن الكريم هو مرجعنا فى الحكم ، لأنه التميزان الأساسى الذى يوزن به كسل شئ يستلزم الرد أو القبول . فمن وافقه قبلناه وأرتضينا به ■ ومن خالفه حذرنا منه ، وابتعدنا عنه . وهذه مهمتنا الرئيسية فى هذه الرسالة نسأله تعالى أن يلهمنا الرشاد والصواب للوصول الى الحق .

٠ ٢ ان الصوفية بذلك ، انصرفوا عن السلم الى الحمل ، ونقصد بالعمل الرياضية الصوفية المعروفة ، بمتطلباتها الشاقة من مجاهدة بصور كثيرة ، وتختلف هذه الصور باختلاف الزمان والمكان والأشخاص ، ويجمعها أمور واحدة هى تعذيب النفس ■ وترديد أذكار معينة والمزلة ، وذلك نراهم نتيجة عزلتهم —

(١) انظر ■ الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٤٠ .

قد فاتهم أمورا عظيمة من فوائد الاختلاط ، كالتعليم والتعلم ، والنفسح والانتفاع ، والتأديب والتأدب ، والاستئناس والايئاس ، ونيل الثواب في القيام بالحقوق ، واعتياد التواضع ، واستفادة التجارب من مشاهدة هذه الأحوال والاعتبار بها . (١) .

أما الصوفية فلم يأخذوا بمثل هذا الفضائل ، وذلك لاعتقادهم عن الأخذ والتقيد بأمر الله وسنة رسوله (ص) .

٣ . الاستناد الى الرؤيا — الكشف — في استخراج الأحكام الشرعية . وتكشف هذه الأحكام للمعارف كأنها رأي العين ، وهذا الطريق نراه يصححون أو يضمنون الأحاديث . وفي نفس الوقت لا يتركون لغيرهم فرصة التحقق من أقوالهم . لأنها في زعمهم مأخوذة من الله مباشرة وبلا واسطة . وان لهذه الدعوى خطرها العظيم في عقيدة التوحيد الإسلامية . لأنها تفتح المجال أمام أعداء الإسلام ليدسوا فيه ما ليس منه . وهذا ما حدث فعلا .

٤ . انهم تجاوزوا الحدود في أمور العبادات ومنها الطهارة والصلاة . حيث عدوا الى التأويل الباطني للفرائض والسنن . وقد أدى بهم هذا التأويل الى الخروج عن جادة الحق (٢) .

٥ . ان هناك طريقا للمهداية في الطريق الصوفي هو طريق الهواتف والمزلة والانفراد . لا طريق الشرع . وهذا الهواتف والتخييلات في حقيقتها عبارة عن نزعات شخصية وجدانية ، وخواطر وتغرلات وهمية لا يمكن إقامة الدليل على صدقها . ولذا فهي مرفوضة عقلا لمجز العقل عن إقامة الدليل عليها . ومرفوضة شرعا لعدم موافقتها أصول الكتاب والسنة .

والطريق الوحيد الموصل الى الله معرفة الله كما أمر وحده لنا الله ورسوله (ص) .

(١) انظر : الامام أحمد بن محمد المتدسي : مختصر منهاج القاصد يسر — ص ١١١ — ١١٥ الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٤ . المكتب الاسلامي .
(٢) انظر مثلا : الفتوحات المكية ج ٣ ص ٣٤٤ وما قبلها وما بعدها .

٦ • ان تلك الهداية المزعومة تحمل الانسان على ترك الدنيا وما فيها • والدخول الى البرارى والقفار • كما حدث مع ابراهيم بن آدم وغيره • ولا أدري من الفائدة • من • خول البرارى والقفار وليس فيها الا السباع والوحوش الضارية ؟ • ويتركون مجالس العلم والعلماء الذين يتدارسون القرآن ويتدبرون معانيه • وبالإضافة الى هذا فليس هناك أى مقول أو معقول على أن الهداية في مثل هذه الأماكن الخالية • فالصحابة رضوان الله عليهم كانوا يجتمعون حول رسول الله (ص) يتدارسون القرآن • ويحفظون بأحكامه ليصلحوا أمرا دينهم ودنياهم •

ومنظار عقلائي بسيط • نرى أن السلوك الصوفي بخلافه وسياحته والهروب من المسئوليات الاجتماعية والقومية • ما هو الا سلوك مغالى فيه بعيد عن الصواب • فضلا عن الهداية والرشاد • ذلك لأن الصوفية بالقوا في ذم الدنيا وما فيها • واسرافهم في ذلك هو خير شاهد على انحراف الفهم الصوفي للأخلاق والقيم الاجتماعية والانسانية • وهو شاهد أيضا على أن قواعد الأخلاق عند الصوفية • انما أقيمت في الأغلب الأعمى على الأهواء الذاتية • لأن لكل واحد منهم نظرة خاصة الى هذه الدنيا تابعة الى مدى قربه أو بعده عن المبادئ الاسلامية الصحيحة • ودعوة الصوفية هذه • مناقضة لقوله تعالى : (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) •

٧ • ولكنهم وبالرغم من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية • قد آثروا العزلة والا نفرد عن الناس • ودعوا الى التهرب وترك الزواج بحجة الوصول الى الولاية • بل قالوا ان الانسان لا يصل الى هذه المرتبة الا اذا ترك زوجته وأولاده وماوى الى الكهوف والمغارات • وفي هذه الأماكن المظلمة الموحشة تنزل عليهم العلوم الدنيوية بواسطة الكشف والمشاهدة • ونتيجة لتلك العزلة والانفراد • وتوهم الحصول على العلوم الغيبية • فانهم قالوا بالشطح والدعاوى الصوفية المتنوعة وأدعاء الكرامات • بل والمخاريق والشعبذة • وهذا • وتلك ما يخالف صريح العقل والشرع • ونرى أن ظاهرة الشطح هذه • قد

ظهرت كنتيجة لازمة لقولهم بالفناء عن البشرية والاستغراق في الله على الكلية، ومن ثم كانت الرموز والاشارات، والشطحات المعقوضة، المصبرة عن تلك النظريات المنحرفة عن المنهج الاسلامي كالحلول والاتحاد ووحدانية الوجود والحقيقة المحدية والتي قامت لديهم على حقائق كونية ميتافيزيقية. وحقائق علمية غنوصية. فهذه الأمور الغريبة عن طبيعة الاسلام جعلت المحققين من علماء الأمة يجمعون على أن التصوف من الأمور الحادثة في الملة. وعليه فاننا نقرر أن التصوف في أصله وفي لفظه ومعناه، وفي مجاهداته ورياضاته. وفي ولسطته وغايته. متقدمه ومتأخره ليس من الاسلام في شيء.

وهذا يكون الأمر :

قد أحدث الناس أمورا فلا تتدخل بها انى امرؤ ناصح
فما جماع الخير الا الذى كان عليه السلف الصالح (١).

ان عجز البيت الثانى قد جذبني وهذا انتباهي اليه كثيرا، لانه عسير الحق. وودت أن أعلق عليه. ولكننى قررت أن أحيل التعليق عليه إلى صوفى كبير. صاحب التجربة الصوفية الكبيرة. بخلواته الطويلة نفسى منارة ومشق وغيرها الا وهو الامام الفزالى. ليصور لنا الصورة الصادقة. والفروق الواضحة بين التجربة الصوفية بكشفها المزعوم وما كان عليه السلف الصالح. وذلك من خلال كتابه "الجامع الموام عن علم الكلام". والذى لمست فيه أن الامام الفزالى قد رجع في أخريات زمانه الى ما كان عليه السلف الصالح. حيث يؤكد - رحمه الله - أن الشريعة وحدها. والاقتفاء بأثر السلف الصالح. انما هما السبيل الوحيد لمصالح والتقوى. لا تلك الكشوف والمخيلات الوهمية الحادثة في الخلوات الصوفية. فيقول الفزالى: "فاذا قال الشارع ما أخبركم به المدل فصدقوه وأقبلوه وانقلوه. فلا

(١) ابن الزيات : التشوف الى رجال التصوف ص ١٢٥ - نشر أدولف فاسر
مطبوعات افريقيا الشمالية الفنية / الرباط.

يلزم من هذا أن يقال ما حد ثنكم به نفوسكم من ظنونكم فأقبلوه ■ وأظهم سروره،
وأرووا عن ظنونكم وضما ثركم ونفوسكم ما قالتها (١) .

مستطارد الامام الفزالي ، ويذهب الى اقامة البرهان على أن الحق هو
مذهب السلف الصالح ■ وأن التجربة الصوفية لا توصل الى علم يقيني فضلا
على أنها تعمل على الصلاح والتقوى ■ فيذهب الى القول بأنه لا بد من
التسليم بأربعة أصول مسلمة هي :

١ . ان أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد بالاضافة الى حسن المعاد هو
النبي (ص) ■ فان ما ينتفع به في الآخرة أو يضر لا سبيل الى معرفته
بالتجربة . ومن الذي يرجع من ذلك العالم فادركه بالمشاهدة ما نفع
ضرر وأخبر عنه ولا يدرك بقياس العقل ؟ ■ لأن العقل لا يهتدي الى
ما بعد الموت ■ بل ان ذلك لا يدركه إلا بنور النبوة وهي قوة
وراء قوة العقل . فهذا اعتراف صريح من الامام الفزالي الصوفى
الكبير معلنا فيه أنه لا سبيل الى معرفة الأمور الغيبية بالتجربة الصوفية ■

٢ . ان النبي (ص) أقاض الى الخلق ما أوحى اليه من صلاح المعاد فسي
معادهم ومخاشعهم ■ وإنه ما كنتم شيئا من الوحي . . وما تترك
شيئا مما يقرب الخلق الى الجنة ورضا الخالق إلا دلهم عليه
وأمرهم به ■ ونهاهم عما يقرهم من النار والى سخط الله .

ونلمس من هذا الأقوال أن الفزالي قد رتب فكرة الحقيقة
المحمدية التي قال بها بعض الصوفية ، وأصاب عين الحق حين قـ
أن الرسول (ص) ما هو إلا بشر رسول بلغ كما أمر ■ وفي الوقت نفسه
أعترف بالثواب والعقاب والجنة والنار بالمفهوم الاسلامي لهما ■ بمـ
أن أنكر ذلك بعض الصوفية الآخرون ماد يتهما .

(١) الامام الفزالي : الجوامع العوام على هامش الانسان الكامل ج ١ ص ٢٥ .

٣٠ ان الصحابة رضوان الله عليهم أعرف الناس بمعاني كلام (ص) وأحراهم بالوقوف على كنهه ودرك أسرارهم ■ وان هؤلاء الصحابة ليسوا متهمين في فهم كلام النبي (ص) ولا في ادراك مقاصده أو اخفائه بعد فهمه وليسوا متهمين في معاندته من حيث الحمل ومخالفته على سبيل المكابرة •

٤٠ أما السلسلة الرابعة والتي لا بد من التسليم بها عند الامام الفزائلي ■ فهي التي تعطينا الرأي الأخير في الطريق الصوفي من حيث مخالفته للنصوص الشرعية وما كان عليه سلف هذه الأمة ■ فيقول ■ " انهم طوال عصرهم (أي الصحابة) لم يدعوا الناس الى البحث والتفسير والتأويل والمغالاة في الدين ■ بل بالفوا في زجر من خاض في مثل ذلك " ■ ولذا فالحق ما قالوه ■ والصواب ما رأوه ■ لا سيما وقد أثنى عليهم رسول الله (ص) وقال ■ (خير الناس قرني ■ ثم الذين يلونهم ■ ثم الذين يلونهم) (١) ■ وهذا هو مذهب السلف الصالح فيقول ■ " البرهان السمي على ذلك وطريقه أن نقول الدليل : على أن الحق مذهب السلف الصالح وأن نقيضه بدعة ■ والبدعة مذمومة وضالاه " (٢) •

وما أن الصوفية قد سلكوا في طريقهم وأدواهم ومواجيدهم اسلموا على النقيض تماما مما كان عليه السلف الصالح ■ فهو اذن بدعة • ومن الثابت أن رسول الله (ص) نهى عن الابتداع في الدين ■ وقرر أن كل ما أحدث فيه من بعده فليس من الاسلام في شيء • فقال (ص) ■ (اياكم ومحدثات الأمور) وقال (ص) : (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو عليه رد) •

(١) انظر : الجام الصوام على هامش الآية في الكامل ج ١ ص ٤٦ •

(٢) نفس المصدر ص ٤٧ •

وإذا تدبرنا القرآن الكريم فأننا نجد الكثير من الآيات البينات
يتدأى معها المذهب الصوفى - المركز على مجاهدة النفس - وصرف
كل الإرادة إلى العبادة والتقرب إلى الله بالحرمان والكبت وتركه
السعى والتكسب من باب القول بالتوكل والله سبحانه يقول :
(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (١).

ويقول تعالى : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) (٢).
ويقول تعالى : (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات
من الرزق) قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا
خالصة يوم القيامة (٣).

ويقول تعالى : (قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ■
ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا)
سواء السبيل (٤).

وتأملوا

صدق الله العظيم ■ والصلاة والسلام على خاتم المرسلين ، السدى
جعل الله كتابه مهيمنا على ما بين يديه من كتب السما ، وأنزل عليه
القرآن دستورا ، وجعل دعوته عامة للجن والانس باقية إلى يوم
يبعثون ، وهه ! تقطعت حجة العباد على الله ■ وقد بين الله فيه كل
شئ ■ وهه أكمل الدين (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت
لكم الاسلام ديناً) .

اللهم جنبنى منكرات الأخلاق والأعمال والأهواء . (٥)

(١) البقرة ■ ١٨٥

(٢) الحج ■ ٧١

(٣) الأعراف ■ ٣٢

(٤) المائدة ■ ٧٧

(٥) بلوغ المرام من أدلة الأحكام . ابن حجر العسقلانى ص ٣٠٤ .
(حديث شريف أخرجه الترمذى ، وأخرجه الحاكم واللفظ له) .

المراجع

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - صحيح البخارى . دار ومطابع الشعب .
- ٣ - صحيح مسلم . طبعة محمد على صبيح سنة ١٣٣٤ هـ .
- ٤ - ابن الجوزى (أبو الفرج عبد الرحمن) .
" تلبيس إبليس " .
تحقيق خير الدين على . دار الوعى العربى . بيروت .
- ٥ - ابن الزيات .
" التشوف الى رجال التصوف " .
نشر وتصحيح أدولف فور . مطبوعات افريقية الشمالية الفنية . الرباط .
- ٦ - ابن النديم .
" الفهرست " .
طبعة خياط . بيروت .
- ٧ - ابن تيمية .
" اقتضاء الصراط المستقيم " .
طبعة سنة ١٣٨٩ هـ . مكة المكرمة . مطبعة الحكومة .
- ٨ - ابن تيمية .
" الايمان " .
الطبعة الثانية سنة ١٣٩٢ هـ . المكتب الاسلامى .
- ٩ - ابن تيمية .
" جواب أهل العلم والايمان " .
طبعة سنة ١٣٨٧ هـ . مكتب دار البيان بدمشق .
- ١٠ - ابن تيمية .
" الرسالة التدمرية " .
الطبعة الثانية سنة ١٣٩١ هـ . المكتب الاسلامى . بيروت .
- ١١ - ابن تيمية .
" الصارم السلولى " .
تحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد . الطبعة الأولى .
- ١٢ - ابن تيمية .
" الصوفية والفقراء " .
تحقيق محمد عبد الله السمان . طبعة سنة ١٩٦٠ . سلسلة الثقافة
الاسلامية ٢٣ . المكتب الفنى للنشر .
- ١٣ - ابن تيمية .
" المبودية " .
المكتب الاسلامى للطباعة والنشر .

- ١٤ - ابن تيمية
" الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان "
الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠ هـ - بيروت
- ١٥ - ابن تيمية
" مجموعة الرسائل الكبرى "
الطبعة الثانية سنة ١٣٩٢ هـ - دار احياء التراث العربى - بيروت
- ١٦ - ابن تيمية
" مجموعة الرسائل والمسائل "
لجنة التراث العربى • بدون تاريخ
- ١٧ - ابن تيمية
" مقدمة فى أصول التفسير "
تحقيق د • عدنان زرزور - الطبعة الأولى سنة ١٣٩١ هـ
- ١٨ - ابن تيمية
" النبوات "
طبعة سنة ١٣٨٦ هـ - القاهرة
- ١٩ - ابن حجر (أحمد شهاب الدين بن حجر الهيتمي المكي)
" التتائوى الحديثية "
الطبعة الثانية سنة ١٩٧٠ -
- ٢٠ - ابن خلدون
" مقدمة ابن خلدون "
تحقيق د • على عبد الواحد وافي • طبعة سنة ١٣٧٩ هـ
لجنة البيان العربى
- ٢١ - ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)
" تهاافت التهاافت "
تحقيق د • سليمان دنيا - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٤
دار المصنف
- ٢٢ - ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)
" فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال "
طبعة سنة ١٩٦١ - المطبعة الكاثوليكية • بيروت
- ٢٣ - ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)
" مناهج الأدلة فى عقائد الملّة "
تحقيق د • محمود قاسم - الطبعة الثانية • مكتبة الأنجلو المصرية

- ٢٤ - ابن عربي (محيي الدين)
" ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق "
تحقيق محمد عبد الرحمن الكردى • طبعة سنة ١٣٨٨ هـ •
- ٢٥ - ابن عربي (محيي الدين)
" رسالة روح القدس في محاسبة النفس "
طبعة سنة ١٩٦٤ • دمشق
- ٢٦ - ابن عربي (محيي الدين)
" الفتوحات المكية "
دار صادر • بيروت
- ٢٧ - ابن عربي (محيي الدين)
" قصص الحكم "
ضمن شرح القاشاني على القصص • طبعة سنة ١٣٢١ هـ •
- ٢٨ - ابن كثير
" تفسير القرآن العظيم "
طبعة سنة ١٣٨٨ هـ • دار المصرفة للطباعة والنشر • بيروت
- ٢٩ - ابن ماجه
" سنن ابن ماجه "
تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي • طبعة عيسى البابي الحلبي سنة ١٩٥٤ •
- ٣٠ - ابن هشام
" السيرة النبوية "
تحقيق مصطفى السقا وآخرون • الطبعة الثانية سنة ١٣٧٥ • طبعة مصطفى البابي الحلبي •
- ٣١ - أبو ريان (د • محمد علي)
" تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام "
طبعة سنة ١٩٧٠ هـ • دار النهضة العربية •
- ٣٢ - أبو زهرة (الشيخ محمد)
" تاريخ المذاهب الفقهية "
مطبعة المدني - القاهرة
- ٣٣ - الأصبهاني (أبو نعيم)
" حلية الأولياء "
الطبعة الثانية سنة ١٩٦٧ • دار الكتاب العربي - بيروت

- ٣٤ - أفلاطون ■ "الجمهورية"
ترجمة حنا خباز - دار الكتاب العربي - بيروت
- ٣٥ - الأهواني (د - أحمد فؤاد)
"أفلاطون"
طبعة سنة ١٩٦٥ - دار المعارف بمصر
- ٣٦ - أمين (أحمد)
"ضحى الاسلام"
الطبعة السابعة سنة ١٩٦٤ - مكتبة النهضة المصرية
- ٣٧ - أمين (أحمد)
"فجر الاسلام"
الطبعة التاسعة سنة ١٩٦٤ - مكتبة النهضة المصرية
- ٣٨ = أوليورت | جوردون ()
"سيكولوجية الاشاعة"
ترجمة الدكتور صلاح مخيمر وعبد ميخائيل رزق - طبعة سنة ١٩٦٤ - دار المعارف بمصر
- ٣٩ - الباجوري (ابراهيم)
"حاشية الباجوري على البردة"
طبعة محمد علي صبيح
- ٤٠ - الهاقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب)
"اعجاز القرآن"
تحقيق السيد أحمد صقر - الطبعة الثانية
- ٤١ - بدوي (د - عبد الرحمن)
"تاريخ التصوف الاسلامي"
الطبعة الأولى سنة ١٩٧٥ - نشر وكالة المطبوعات - الكويت
- ٤٢ - بدوي (د - عبد الرحمن)
"شطحات الصوفية"
طبعة سنة ١٩٧٦ - نشر وكالة المطبوعات - الكويت
- ٤٣ - بسيوني (د - ابراهيم)
"نشأة التصوف الاسلامي"
طبعة سنة ١٩٦٩ - دار المعارف بمصر

- ٤٤ - البهسي (د . محمد)
 " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى "
 طبعة سنة ١٩٦٢ . نشر دار الكتاب العربى - القاهرة
- ٤٥ - الشيخ زانى (د . أبو الوفا)
 " مدخل الى التصوف الاسلامى "
 طبعة سنة ١٩٧٤ . دار الثقافة بالقاهرة .
- ٤٦ - جعفر (د . محمد كمال)
 " التصوف طريقا وتجربة ومذهبا "
 طبعة سنة ١٩٧٠ . دار الكتب الجامعية .
- ٤٧ - الجوزية (ابن قسيم)
 " اعلام الموقعين "
 تقديم ومراجعة طه عبد الرؤوف سعد . بيروت
- ٤٨ - الجوزية (ابن قسيم)
 " بدائع الفوائد "
 نشر دار الكتاب العربى . بيروت
- ٤٩ - الجوزية (ابن قسيم)
 " طريق المهجرتين هاب السعادتين "
 نشر دار الكتاب العربى . بيروت
- ٥٠ - الجوزية (ابن قسيم)
 " مدارج السالكين "
 تحقيق محمد حامد الفقى . طبعة سنة ١٣٧٥ هـ . دار الكتاب العربى . بيروت
- ٥١ - الجيلانى (عبد القادر)
 " الفتح الربانى والفيض الرحمانى "
 طبعة سنة ١٩٧٣ . دار العلم للملايين .
- ٥٢ - الجيلانى (عبد القادر)
 " فتوح القريب "
 طبعة سنة ١٣٨٠ . طبعة النجاشى العلوى بمصر .
- ٥٣ - جيلفرزك (ج . ب)
 " ميادين علم النفس "
 طبعة سنة ١٩٧٥ . الطبعة الرابعة .
 أشرف على الترجمة : د . يوسف مراد .
- ٥٤ - الجيلى (عبد الكريم)
 " الانسان الكامل فى معرفة الاواخر والأوائل "
 طبعة سنة ١٣٨٣ هـ . طبعة محمد على صبيح وأولاده بمصر .

- ٥٥ - الحسنى (أحمد بن عجيبة) •
"إيقاظ الهمم في شرح الحكم"
دار المعرفة • بيروت
- ٥٦ - الحسنى (أحمد بن عجيبة) •
"الفتوحات الإلهية في شرح الباحث الأصلية"
على هامش إيقاظ الهمم • دار المعرفة • بيروت
- ٥٧ - الحسنى (أحمد بن عجيبة) •
"معراج المشوف إلى حقائق التصوف"
الطبعة الأولى سنة ١٣٥٥ هـ • نشر محمد بن أحمد القلصاني •
- ٥٨ - حلمي (د • محمد مصطفى) •
"أمن القارضي والحب الإلهي"
طبعة سنة ١٩٧١ • دار المعارف بمصر •
- ٥٩ - حلمي (د • محمد مصطفى) •
"الحياة الروحية في الإسلام"
طبعة سنة ١٩٤٥ • طبع ونشر دار أحياء الكتب العربية •
- ٦٠ - الدباغ
"الأبريز"
تأليف أحمد بن المبارك • طبعة سنة ١٣٨٠ •
- ٦١ - دراز (د • محمد عبد الله) •
"النبا العظيم" نظرات جديدة في القرآن
طبعة سنة ١٣٨٩ هـ • مطبعة السعادة •
- ٦٢ - دى بور (ت • ج •)
"تاريخ الفلسفة في الإسلام"
ترجمة محمد عبد الهادي أبو زيد • الطبعة الرابعة سنة ١٣٧٧ •
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر • القاهرة •
- ٦٣ - الذهبي (د • محمد حسين) •
"التفسير والمفسرون"
الطبعة الثانية سنة ١٣٩٦ • دار الكتب الحديثة •
- ٦٤ - رضا (محمد رشيد) •
"الوحي المحمدي"
الطبعة السادسة • المكتب الإسلامي •

- ٦٥ - الرفاعي (أحمد)
" البرهان المؤيد "
الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ • مكتبة الظاهر بمصر •
- ٦٦ - الزين (سمح عاطف)
" الصوفية في نظر الاسلام "
طبعة سنة ١٩٦٩ • بيروت •
- ٦٧ - سفيان (د • حسن شحاتة)
" تاريخ الفكر الاجتماعي "
الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٥ • نشر دار النهضة العربية • مصر •
- ٦٨ - السكندري (ابن عطاء الله)
" الله • التقى المجرى في معرفة الاسم المفرد "
طبعة محمد علي صبيح • القاهرة •
- ٦٩ - السكندري (ابن عطاء الله)
" لطائف المتن "
طبعة سنة ١٣٩٢ هـ •
- ٧٠ - السلطان (عبد العزيز المجدد)
" الكواشف الجلية عن معاني الواسطية "
الطبعة الرابعة • مكة المكرمة •
- ٧١ - السلمي
" طبقات الصوفية "
تحقيق محمد عبد المنعم شريفة • طبعة سنة ١٩٥٣ • المطبعات الخيرية (١٤٧٤ هـ)
- ٧٢ - السهروردي (البغدادي)
" عوارف المصارف "
ملحق احيا علوم الدين المجلد ٥ • المكتبة التجارية الكبرى •
- ٧٣ - الشاطبي (أبو اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي)
" الاعتصام "
طبعة سنة ١٣٣٢ • المكتبة التجارية الكبرى •
- ٧٤ - الشمراني (عبد الوهاب)
" الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية "
تحقيق وتقديم طه عبد الباقي سرور • الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦ •

مذكور قبل المجلد

- ٧٥ - الشمراني (عبد الوهاب)
" الطبقات الكبرى "
طبعة محمد علي صبيح • القاهرة •
- ٧٦ - الشمراني (عبد الوهاب)
" الكبرى الأصغر "
على هامش اليواقيت والجواهر • الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٨ •
مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر •
- ٧٧ - الشمراني (عبد الوهاب)
" لواقع الأنوار القدسية "
الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ هـ • طبعة مصطفى البابي الحلبي
بمصر •
- ٧٨ - الشمراني (عبد الوهاب)
" اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر "
الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٨ • مطبعة مصطفى البابي الحلبي
بمصر •
- ٧٩ - شقفه (محمد فهد)
" التصوف بين الحق والخلق "
الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠ •
- ٨٠ - الشهرستاني (أبو الفتح محمد عبد الكريم ابن أبي بكر أحمد)
" الملل والنحل "
تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل • طبعة سنة ١٣٨٢ هـ • بالقاهرة
- ٨١ - الشوكاني
" ارشاد الثقات الى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات "
تقديم وتحقيق د • ابراهيم هلال طبعة سنة ١٣٩٥ • دار النهضة
المصرية •
- ٨٢ - الشوكاني
" نيل الأوطار "
الطبعة الأخيرة • مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر •
- ٨٣ - الشيبيني (د • كامل مصطفى)
" الصلة بين التصوف والتشيع "
طبعة سنة ١٩٦٩ دار المعارف بمصر •

- ٨٤ - الشيخ (د . كامل مصطفى)
" الفكر الشيعي والنزعات الصوفية "
طبعة سنة ١٩٦٦ • مكتبة النهضة ببغداد •
- ٨٥ - ضومط (ميخائيل)
" توسل الاكوييني "
طبعة سنة ١٩٥٦ • المطبعة الكاثوليكية ببغداد •
- ٨٦ - الطوسي (أبو نصر السراج)
" اللبس "
تحقيق وتقديم د . عبد الحليم محمود • وطه عبد الباقي سـرور
طبعة سنة ١٣٨٠ • دار الكتب الحديثة بمصر •
- ٨٧ - عبد الباقي (محمد فؤاد)
" المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم "
كتاب الشعب
- ٨٨ - عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ
" فتح المجيد شرح كتاب التوحيد "
تحقيق محمد حامد الفقي • الطبعة السابعة سنة ١٣٧٧ • مطبعة
السنة المحمدية • القاهرة •
- ٨٩ - عبده (الامام محمد)
" رسالة التوحيد "
الطبعة ١٧ سنة ١٣٧٩ طبعة النار •
- ٩٠ - العراقي (د . محمد عاطف)
" ثمرة السقلى فى الفلسفة المربية "
الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥ • دار المعارف بمصر •
- ٩١ - العراقي (د . محمد عاطف)
" صاحب فلاسفة المشرق "
الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٥ • دار المعارف بمصر •
- ٩٢ - العراقي (د . محمد عاطف)
" النعمة العقلية فى فلسفة ابن رشد "
طبعة سنة ١٩٦٨ • دار المعارف بمصر •
- ٩٣ - عرجون (محمد صادق)
" التصوف فى الاسلام منابعه وأطواره "
الطبعة الأخيرة سنة ١٩٦٧ • نشر مكتبة الكليات الأزهرية •

- ٩٤ - المسقلاني (الحافظ بن حجر)
 " بلوغ المرام من أدلة الأحكام "
 تصحيح وتعليق محمد حامد القسي • طبعة سنة ١٣٥٢ هـ • المكتبة
 التجارية الكبرى •
- ٩٥ - عفيفي (د • أبو العلا) •
 " التصوف ، الثورة الروحية في الاسلام "
 دار الشعب للطباعة والنشر • بيروت
- ٩٦ - عفيفي (د • أبو العلا) •
 " الملامتية والصوفية وأهل الفتوة "
 طبعة سنة ١٩٤٥ دار احياء الكتب العربية •
- ٩٧ - العقاد (عباس محمود) •
 " الاسلام دعوة عالمية "
 كتاب الهلال عدد ٢٣٧ رمضان سنة ١٣٩٠ •
- ٩٨ - العقاد (عباس محمود) •
 " الفلسفة القرآنية "
 دار الاسلام بالقاهرة •
- ٩٩ - العقاد (أحمد سعد) •
 " الأنوار القدسية في شرح أسماء الله الحسنى وأسرارها الخفية "
 تحقيق محمد سليمان فن • تقديم د • عبد الحليم محمود (ملاحظات
 دار الشعب) •
- ١٠٠ - الفزالي (أبو حامد) •
 " احياء علوم الدين "
 المكتبة التجارية الكبرى • مطبعة الاستقلال بالقاهرة •
- ١٠١ - الفزالي (أبو حامد) •
 " الجام الصوامع عن علم الكلام "
 على هامش الانسان الكامل لعبد الكريم الجيلي ج ١ طبعة سنة ١٣٨٣ •
 طبعة محمد علي صبيح •
- ١٠٢ - الفزالي (أبو حامد) •
 " تهافت الفلاسفة "
 تحقيق د • سليمان دنيا طبعة سنة ١٩٥٨ • الطبعة الثالثة • دار
 المعارف بدمشق •

- ١٠٣ - الفزالي (أبو حامد) .
 " مشكاة الأنوار (المنسوب إليه)
 تحقيق ■ أبو العلا عفيفي طبعة سنة ١٩٦٤ . دار القومية
 للطباعة والنشر - القاهرة .
- ١٠٤ - الفزالي (أبو حامد) .
 " المضمون به على غير أهله " (المضمون الكبير)
 على هامش الانسان الكامل لمبد الكريم الجيلي ج ٢ طبعة سنـة
 ١٣٨٣ طبعة محمد على صبيح .
- ١٠٥ - الفزالي (أبو حامد) .
 " المضمون الصغير " .
 على هامش الانسان الكامل لمبد الكريم الجيلي ج ٢ . طبعة سنـة
 ١٣٨٣ . طبعة محمد على صبيح .
- ١٠٦ - الفزالي (أبو حامد) .
 " معارج القدس في مدارج . معرفة النفس " .
 المكتبة التجارية الكبرى بمصر . مطبعة الاستقلال بالقاهرة .
- ١٠٧ - الفزالي (أبو حامد) .
 " مكاشفة القلوب في علم التصوف " .
 مكتبة الجمهورية المصرية .
- ١٠٨ - الفزالي (أبو حامد) .
 " المنقذ من الضلال " (مع ابحاث في التصوف بقلم ■ عبد
 الحليم محمو ■) .
 الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٥ . دار الكتب الحديثة .
- ١٠٩ - غنى (د . قاسم) .
 " تاريخ التصوف في الاسلام " .
 ترجمة عن الفارسية صادق نشأت . طبعة سنة ١٩٧٠ . مكتبة النهضة
 المصرية .
- ١١٠ - الفارابى (أبو نصر) .
 " آراء أهل المدينة الفاضلة " .
 تقديم وتحقيق د . البير نصرتي نادر . طبعة سنة ١٩٥٩ . المطبعة
 الكاثوليكية - بيروت .
- ١١١ - فخري (د . ماجد) .
 " أرسطو طاليس " .
 طبعة سنة ١٩٥٨ . المطبعة الكاثوليكية - بيروت .

- ١١٢ - فريد (سيجموند)
 " حياتي والتحليل النفسى "
 ترجمة مصطفى زبور وعبد الغنى الطيجي • طبعة سنة ١٩٥٧ •
 دار المعارف بمصر
- ١١٣ - فريد (سيجموند)
 " معالم التحليل النفسى "
 ترجمة د • محمد عثمان نجاتي • الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ • نشر
 مكتبة النهضة المصرية
- ١١٤ - قاسم (د • محمود)
 " دراسات فى الفلسفة الاسلامية • طبعة سنة ١٩٧٣ •
 دار المعارف "
- ١١٥ - قاسم (د • محمود)
 " محيى الدين بن عربى "
 طبعة سنة ١٩٧٢ • مكتبة القاهرة الحديثة •
- ١١٦ - القاشانى (عبد الرازق)
 " شرح القاشانى على فصوص الحكم "
 طبعة سنة ١٣٢١ طبع مصطفى البابى الحلبي بمصر •
- ١١٧ - القشيرى (عبد الكريم بن هوازن)
 " الرسالة القشيرية "
 طبعة سنة ١٣٦٧ هـ • طبعة محمد على صبيح وأولاده بمصر •
- ١١٨ - القرضاوى (د • يوسف)
 " الايمان والحياة "
 الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٧ • نشر مكتبة وهبه •
- ١١٩ - القرضاوى (د • يوسف)
 " الحلال والحرام فى الاسلام "
 الطبعة العاشرة سنة ١٣٩٦ • نشر مكتبة وهبه •
- ١٢٠ - الكردى (محمد أمين)
 " تنوير القلوب "
 الطبعة الثامنة سنة ١٣٦٨ هـ •
- ١٢١ - كرم (يوسف)
 " تاريخ الفلسفة الحديثة "
 طبعة سنة ١٩٦٣ • دار المعارف •

- ١٢٢ - كرم (يوسف) .
" تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط "
طبعة سنة ١٩٥٦ . دار المعارف بمصر .
- ١٢٣ - الكلاباذي (أبو بكر محمد) .
" التعرف لذهب أهل التصوف "
تحقيق محمود أمين النواوي الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩ هـ . مكتبة
الكلية الأزهرية .
- ١٢٤ - ماسنيون
" أخبار الحلاج (أو مناجيات الحلاج) "
نشر ماسنيون سنة ١٩٣٦ . مكتبة المثنى ببغداد .
- ١٢٥ - مبارك (د . زكي) .
" التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق "
الطبعة الأولى سنة ١٩٧٨ . مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر
بمصر .
- ١٢٦ - مجموعة من العلماء
" شرح العقيدة الطحاوية "
الطبعة الرابعة . المكتب الاسلامي .
- ١٢٧ - الحارثي (الحارث) .
" الرعاية لحقوق الله "
تحقيق د . عبد الحليم مصطفى وطه عبد الباقي سرور . الطبعة الأولى
دار الكتب الحديثة بالقاهرة .
- ١٢٨ - محمود (د . عبد القادر) .
" الفلسفة الصوفية في الاسلام "
الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦ . مطبعة المعروفة .
- ١٢٩ - القدسي (الامام أحمد بن محمد ت . سنة ٧٤٢) .
" مختصر منهاج القاصدين "
طبعة سنة ١٣٩٤ . المكتب الاسلامي .
- ١٣٠ - الصلّا (د . سلوى سامي) .
" الهدى والتوتر النفسي "
طبعة سنة ١٩٧٢ . دار المعارف بمصر .

- ١٣١ - المنوفى (السيد محمود أبو الفيض)
" التصوف الاسلامى الخالص "
دار نهضة مصر للطباعة والنشر • القاهـــــرة
- ١٣٢ - المنوفى (السيد محمود أبو الفيض)
" المدخل الى التصوف الاسلامى "
الدار القومية للطباعة والنشر •
- ١٣٣ - النشار (د • على سامى)
" نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام "
طبعة سنة ١٩٥٣ •
- ١٣٤ - النووى (محى الدين أبى زكريا يحيى)
" رياض الصالحين "
مكتبة الجمهورية العربية • طبعة ١٩٦٠ •
- ١٣٥ - النبال (محمد البهللى)
" الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامى "
طبعة سنة ١٣٨٤ • نشر مكتبة النجاح • تونس •
- ١٣٦ - نيكلسون
" الصوفية فى الاسلام "
ترجمة نور الدين شريفة • طبعة سنة ١٩٥١ • نشر مكتبة الخانجي مصر •
- ١٣٧ - نيكلسون
" فى التصوف الاسلامى وتاريخه "
ترجمة د • أبو العلا عفيفى • طبعة سنة ١٩٥٦ •
- ١٣٨ - هلال (د • ابراهيم)
" التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة "
الطبعة الأولى سنة ١٣٩٥ • دار النهضة العربية •
- ١٣٩ - هلال (د • ابراهيم)
" الدين والمجتمع "
طبعة سنة ١٩٧٦ • دار النهضة العربية •
- ١٤٠ - هلال (د • ابراهيم)
" نظرية المعرفة الاشراقية وأثرها فى النظرة الى النبوة "
طبعة سنة ١٩٧٧ • الجزء الأول • دار النهضة العربية •

١٤١ - هلال (د . ابراهيم)

• ولاية الله والطريق اليها •
دار الكتب الحديثة • مطبعة المدني •

١٤٢ - اليافعي (عبد الله)

• نشر المحاسن الفالية في فضل المشايخ الصوفية •
تحقيق : ابراهيم عطوة عيسى • الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ • طبعة
مصطفى البابي الحلبي بمصر •